L. Sáez, J. de la Higuera
y J. F. Zúñiga (Eds.)

Pensar la nada

Ensayos sobre filosofía y nihilismo

Biblioteca Nueva

RS

PENSAR LA NADA
Ensayos sobre filosofía y nihilismo

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA Y J. F. ZÚÑIGA (Eds.)

PENSAR LA NADA
Ensayos sobre filosofía y nihilismo

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: José María Cerezo

CREATIVE COMMONS

© Los autores, 2007
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2007
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-639-8
Depósito Legal: M-54.275-2007

Impreso en Top Printer Plus, S. L.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

PRÓLOGO 11

I
LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO:
DE LA MODERNIDAD A LOS GRIEGOS

CAPÍTULO 1.—METAFÍSICA E INTERPRETACIÓN EN SCHOPENHAUER. EL RECURSO AL CUERPO COMO MEDIDA, *Encarnación Ruiz Callejón* ... 21

CAPÍTULO 2.—NOTICIA TEMPRANA DEL NIHILISMO. NOTA SOBRE JEAN PAUL, *Jesús J. Nebreda Requejo* 41

CAPÍTULO 3.—DE LA METAFÍSICA CREACIONISTA A LA ONTOLOGÍA OBJETIVISTA. LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LAS *DISPUTATIONES METAPHYSICAE* DE FRANCISCO SUÁREZ, *Óscar Barroso Fernández* 65

CAPÍTULO 4.—LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES COMO *ONTOTEOLOGÍA*, *Enrico Berti* 85

CAPÍTULO 5.—DE NIETZSCHE A HEIDEGGER. PLATÓN Y EL PROBLEMA DEL NIHILISMO, *Álvaro Vallejo Campos* 105

CAPÍTULO 6.—DE PARMÉNIDES A GORGIAS. EL MUNDO VERDADERO COMO FÁBULA, *Tomás Calvo Martínez* 159

APÉNDICE.—*TRATADO ACERCA DEL NO-SER* DE GORGIAS, traducción de *Tomás Calvo Martínez* 189

II
EL ESPACIO DEL NIHILISMO: ENTRE NIETZSCHE Y HEIDEGGER

CAPÍTULO 7.—LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO. LA CONFRONTACIÓN HEIDEGGER/NIETZSCHE, *Pedro Cerezo Galán* 201

CAPÍTULO 8.—¿Y POR QUÉ NO LA NADA? METAFÍSICA Y NIHILISMO EN NIETZSCHE, *Remedios Ávila Crespo* 263

CAPÍTULO 9.—EL ORIGEN NEGATIVO. ACERCA DE LA NADA Y LA NEGACIÓN EN LOS *BEITRÄGE* Y EN LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL NIHILISMO, *Juan Luis Vermal* 283

CAPÍTULO 10.—HEIDEGGER Y NIETZSCHE: ARTE *VERSUS* ESTÉTICA, *José García Leal* 301

CAPÍTULO 11.—METAFÍSICA, VERDAD Y NIHILISMO EN EL JOVEN NIETZSCHE. APUNTES PARA DETERMINAR EL LUGAR DEL ARTE EN NUESTRO TIEMPO, *José Francisco Zúñiga García* 327

III
LA ACTUALIDAD DEL NIHILISMO: PARA SEGUIR PENSANDO

CAPÍTULO 12.—LA LUCHA CONTRA EL NIHILISMO SEGÚN ADORNO, *Juan Antonio Estrada Díaz* 347

CAPÍTULO 13.—EL GIRO POR VENIR DE LA VUELTA ETERNA. LA RETICENCIA DE DERRIDA AL NIHILISMO, *José Carlos Bernal Pastor* 367

CAPÍTULO 14.—LA POSIBILIDAD DE LA ONTOLOGÍA, *Javier de la Higuera Espín* 387

CAPÍTULO 15.—SER, NADA Y DIFERENCIA. EL NIHILISMO NÓMADA DE G. DELEUZE, MÁS ALLÁ DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER, *Luis Sáez Rueda* 417

CAPÍTULO 16.—EL ARTE DE HACER UN MUNDO, *Jean-Luc Nancy* 457

AUTORES 467

PRÓLOGO

Nace este volumen[1] con la intención de pensar nuestro presente a partir de la convicción de que no hay otra tarea más alta y urgente para la filosofía que ésta. Quizás la paradoja de todo *hoy* reside en la necesidad de una interpretación de sí que, sin embargo, no dispone de la distancia temporal requerida por la comprensión plena y el juicio cierto. De ese modo, el estudio que presentamos no pretende esquivar la provisionalidad de la interpretación ni la fragilidad del diagnóstico, sino precisamente convertir esa provisionalidad y esta fragilidad en el punto de mira de nuestra autointerpretación.

El carácter problemático y la precariedad de nuestro presente, su diferencia, tiene un nombre: «época del nihilismo». El diagnóstico no es, en absoluto, nuevo y sería pretencioso creer que crece en un terreno virgen. Pertenece, más bien, a un complejo acervo de pronósticos filosóficos en los siglos XIX y XX, de vestigios en la tradición más lejana de Occidente y de testimonios en la actualidad más viva. La expresión «nihilismo», en ese campo de juego histórico, posee un rico caudal de significados. El término no alude, en primera instancia, a ese desasosiego o caída en el vacío del que ya no cree en el sentido de *su* vida. Sobre todo no refiere a un mero *estado de ánimo,* en un sentido psicológico estricto, que supuestamente pertenecería a la cultura

[1] Hemos de agradecer la ayuda institucional que, por diferentes cauces, ha contribuido a la publicación de este libro: Proyecto de Investigación «Nihilismo y Metafísica» (BFF 2002-02423), Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía, Facultad de Filosofía y Letras y Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.

actual. Asociarlo precipitadamente con algo así como un sentimiento de *flaqueza* o *pesimismo* que asfixia a la cultura actual es poco menos que negarlo. Pues, a pesar del claro desasosiego de muchos individuos en un mundo convulso como el nuestro, es muy fácil desenmascarar, en el fondo de nuestra cultura y tomada en su globalidad, un jubiloso credo en la exuberancia de su progreso, sobre todo científico-técnico, en el valor de sus instituciones democráticas y en los logros del *estado de bienestar,* productos que los occidentales anhelamos exportar de modo universal. El nihilismo es, pues, un fenómeno que trasciende la subjetividad y arraiga en una experiencia común y tácita, tan hundida en la existencia compartida que se hurta a la conciencia y que amenaza con escapar resbaladizamente a la mirada exigente. Se trata, para decirlo filosóficamente, de un fenómeno con carácter *ontológico,* es decir, de ese tipo de sucesos o presupuestos que configuran la experiencia entera que una época hace de sí y de lo que le rodea, articulando una *imagen del mundo* o un *modo de vida* en los que *se es.*

Al afirmar que el nihilismo, en cuanto experiencia ontológica, impregna nuestra época no se quieren negar, sin embargo, las virtudes del saber o de la política democrática, no se pretenden juzgar los logros o los costes del proceso civilizatorio que ha conducido a lo que somos. Se señala, más bien, que aquellas realidades o estos logros no existen independientemente o de forma autónoma, sino sobre el movedizo suelo del nihilismo, en el cual crecen, luchan o perseveran.

No siendo un fenómeno meramente psicológico, el nihilismo tampoco es *objetivo,* entendiendo por tal el tema de una posible ciencia rigurosa. Ciertamente, decir que nuestra época es de hechura nihilista es afirmar que le asiste la *nada.* Pero ésta no es *algo,* en su significado cosificante. Si la *nada* fuese *algo* en tal sentido, dejaría de serlo por eso mismo. *Pensar la nada* es pensar un *acontecimiento,* el *modo de ser* de un acontecer que nos envuelve. Con ello se está dando un paso hacia el fondo de la cuestión. La *nada* forma parte del *modo de ser* de nuestra época. Y no precisamente como una *cosa* objetivable —en cuanto *estructura* formal de la realidad, *lógica* causal de los hechos, etc. Acontece como fenómeno experienciable: carácter de una *comprensión* del mundo y, correlativamente, carácter del mundo mismo que es *comprendido.* Más rigurosamente: forma parte de nuestra experiencia del *ser y del ser en cuanto tal.* Y aquí comienza el reto, pues entonces, *ser* y *nada* deben ser pensados en su copertenencia.

Si pensamos semejante copertenencia en su manifestación más externa, la hallaríamos en un conjunto de modos en los que se expresa nuestra *imagen del mundo* o *forma de vida,* modos de expresión

cuyo signo fundamental es el de una crisis de referentes últimos en las esferas de la comprensión del mundo, del sentido de la acción y de la praxis ética. *Nada* significa, desde esa óptica, «ausencia de fundamento», «disipación del sentido» o «carencia de un horizonte moral último».

Ahora bien, el problema es más complejo. Pues tomada así, la *nada* queda reducida a una pura *negación* o una mera *deficiencia,* solventables mediante complementos o suplementos. ¿Y si la *nada,* más profundamente, no fuese algo meramente negativo, si fuese algo en modo alguno suprimible? ¿Y si hubiese que reconocerle un poder productivo, aprehenderla como *potencia* creativa en el corazón del ser? En tal caso estaríamos rozando el núcleo ontológico de la problemática. Surgiría, tal vez, la pregunta de si esa *ausencia* o *falta* mediante las cuales, de un modo negativo, nos hacemos cargo de la *crisis,* dependen, al fin y al cabo, del carácter de la misma existencia. ¿No arraigan, por ejemplo, en la finitud del hombre? ¿No es ésta, su facticidad ineludible, su *pertenencia a la tierra,* la fuente de toda *ausencia?* Ahora bien, ¿cabe entender la *finitud* del hombre como una carencia, como un límite o una desgraciada insuficiencia? ¿No será acaso cierto, como dijera Rilke, que *estar aquí es glorioso* y que sólo gracias a eso podemos, más allá de lo que puede el *ángel,* decir: *casa, puente, manantial... Umbral?*

En tal caso, el *nihilismo* adquiriría dos acepciones. Una *positiva,* en virtud de la cual sería *afirmada* en su productividad la *nada* del existir. Otra *negativa* —ésa que tal vez esté dominando nuestro tiempo—, sustentada en el temor a la *nada* del ser y que, por esto mismo, da lugar a una huida de lo real, un desarraigo de la existencia cuyas consecuencias finales son la negación de ésta como una *nula nada, nada vacía,* y la búsqueda consecuente de muy sospechosos *ídolos.* Este último nihilismo, en un sentido peyorativo, es el de una voluntad de *nada,* a la que sería posible retrotraer fenómenos tales como la pérdida del valor de la vida, la pérdida del sentido (desorientación), la materialización y tecnificación del mundo, la perversión del saber, el declive de la verdadera política, la crisis de valores, la violencia, la extensión del poder estratégico, la fragmentación y cosificación del sujeto, la narcosis respecto a los problemas genuinos (pobreza, injusticia), y un largo etcétera.

El conjunto de ensayos que aquí se presentan constituye el intento de *pensar la nada* afrontando precisamente el problema del nihilismo en su doble faz. Al hacerlo, arrostran inevitablemente la cuestión de la tarea del pensar, hoy, ante el reto del nihilismo. Este aspecto constituye el núcleo *sistemático* del libro.

El tema central, sin embargo, consigue un desarrollo sólo bajo la hipótesis de que el nihilismo posee una «génesis» y un «desarrollo» en la historia entera de Occidente y que despierta, al mismo tiempo, una proyección al futuro. Tal convicción ha determinado la dimensionalidad *histórica* de la estructura del texto.

De un modo sistemático, es la segunda parte («El espacio del nihilismo: entre Nietzsche y Heidegger») la que resulta central. Retoma las diversas incursiones en Nietzsche y Heidegger realizadas en la primera parte y eleva sus respectivos diagnósticos al grado de tema central de discusión. La crucial importancia de estos pensadores radica en que ellos han sido los grandes maestros en la concepción y crítica del nihilismo, lanzando además del modo más enérgico un reto que afecta al pasado al entender la tradición occidental como historia del acontecer nihilista, y que determina nuestro presente al representar el envite al que todo pensador actual ha de enfrentarse.

Las aportaciones de estos dos maestros, por otro lado, no se han analizado por separado, sino teniendo como fondo global, también, la confrontación entre ellos. Dicha confrontación comporta una decisión, a nuestro juicio, de fuerte implicación en el diagnóstico de lo que «debe» ser el «futuro del pensar». Por eso, esta parte comienza con la interpretación heideggeriana de Nietzsche y continúa con una réplica desde un espíritu nietzscheano; la discusión continúa en los otros tres capítulos, uno que profundiza en la obra de Heidegger más recientemente ponderada, y otros dos que conducen la polémica al ámbito de la estética y el arte, por ser éstos, a nuestro juicio, campos de juego especialmente relevantes en la disputa.

De la segunda parte emanan dos flujos de reflexión, uno hacia el pasado, otro hacia el presente más inmediato.

La primera parte («La cuestión del nihilismo: de la modernidad a los griegos») indaga, por un lado, a través de lo que podríamos denominar *la genealogía del nihilismo,* las comprensiones fundamentales del nihilismo en nuestra tradición desde el presente hasta la época griega. El trayecto pasa por enclaves tales como Schopenhauer, Jean Paul, Suárez, Platón, Aristóteles y el nihilista Gorgias, de cuyo *Tratado acerca del no-ser,* se incorpora una traducción inédita a cargo de Tomás Calvo.

La tercera parte («La actualidad del nihilismo: para seguir pensando») constituye la proyección hacia el presente de las problemáticas enlazadas en las dos partes anteriores: primero se realiza una incursión en el que es, quizás, el más grande y bello intento de recusación ilustrada del nihilismo nietzscheano-heideggeriano —el de Th. W. Adorno— y vinculado al tema que «más le duele» a aquél:

el sufrimiento. Tres capítulos subsiguientes pretenden indagar la herencia nihilista en la órbita de los pensadores llamados «post-modernos» o, dicho de otro modo, en el *pensamiento de la diferencia*. En toda esta parte late más expresamente la pregunta «¿qué debemos o podemos procurar para el futuro en la época del nihilismo?». Jean-Luc Nancy, uno de los más destacados filósofos franceses de la actualidad, elabora el último capítulo, inédito, con la mirada puesta en la cuestión mencionada.

Entre las diversas colaboraciones que se reúnen en esta obra, la mayor parte de ellas surgidas dentro de los seminarios sobre nihilismo en el Departemento de Filosofía de la Universidad de Granada, debemos mencionar las de los profesores y especialistas que en su día participaron en los debates y trabajos emprendidos en él y que ahora han querido sumarse a este ensayo, entre ellos el mencionado J.-L. Nancy, así como E. Berti, J. L. Vermal y J. Bernal. Les agradecemos su amabilidad y su importante contribución.

Quisiéramos dedicar este libro, en nombre de todos los autores, a Pedro Cerezo Galán. A él queremos expresarle nuestra profunda admiración y reconocimiento. Con esta dedicatoria, sin embargo, no pretendemos hacer propiamente un homenaje. Para ello habría sido necesario un complejo trabajo hermenéutico en el espesor de una obra realmente ingente, que arrastra consigo casi la totalidad de la tradición filosófica, en diálogo con la cual se ha ido gestando. El justo homenaje tendría además que perseguir el hilo que va de los textos a los compromisos que Pedro Cerezo ha adquirido a lo largo del tiempo en la praxis institucional o civil, lo que de seguro habría aportado luz acerca del modo ejemplar en que puede realizarse la virtud cívica[2]. Sin poder ren-

[2] Ese homenaje habría de recorrer, primero, el ámbito de su producción teórica, en atención al más del centenar de ensayos en los que interpreta y entra en liza con la práctica totalidad de corrientes fundamentales que dejan su huella en nuestra época: la hermenéutica, la escuela de Frankfurt, la fenomenología francesa del cuerpo, el idealismo y romanticismo alemanes, el racionalismo cartesiano y leibniziano, la metafísica aristotélica, etc. Luego, se habría impuesto la necesidad de perseguir su contribución a la filosofía española, y ello habría requerido adentrarse en la rica densidad de sus libros, *Palabra en el Tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado* (1975), *La voluntad de aventura: aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996) y el más reciente *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (2003), en torno a la generación del 98, sin olvidar sus estudios sobre el Barroco, Cervantes o sobre María Zambrano. En el ámbito de sus compromisos prácticos, habría que seguir su ejemplar travesía académica, que va desde la fundación del Departamento de Filo-

dir ese homenaje, este volumen intenta sin embargo recoger un poco del aliento vital que Pedro Cerezo ha diseminado generosamente entre nosotros. Pequeño testimonio, sin duda, de una deuda impagable.

Los editores

---

sofía de la Universidad de Granada hasta su incorporación a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, mencionar su viaje ético-político como diputado en las Cortes Generales, y recapitular su decisivo impulso a Asociaciones en las que ha participado o participa: Fundación Juan March, Asociación Cultural Hispano-Alemana, Patronato del Instituto de Filosofía del CSIC, Fundación María Zambrano, Fundación José Manuel Lara para la Promoción de la Cultura Andaluza, sin olvidar su participación en la Sección Española del *Club de Roma*. Y en relación con esa constante preocupación por el mundo de la praxis, repasar sus aportaciones periodísticas y sus ensayos sobre la misión de la universidad, el papel del intelectual, la construcción de Europa, etc., hasta llegar a su reciente edición *Democracia y Virtudes Cívicas* (2005).

I

LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO: DE LA MODERNIDAD A LOS GRIEGOS

Capítulo 1

Metafísica e interpretación en Schopenhauer: El recurso al cuerpo como medida*

Encarnación Ruiz Callejón

Schopenhauer define la filosofía como «la ciencia del conjunto de la experiencia» que revela sus fundamentos y condiciones internas, una ciencia empírica que repite el mundo, dado de una manera concreta, en conceptos o representaciones abstractas[1]. Y así, presenta su obra fundamental como *el* adecuado análisis de la experiencia, pues no va más allá de ésta, no recurre a conceptos vacíos ni a ninguna facultad de lo suprasensible[2]. Por la misma razón, niega que su pensa-

---

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral financiado por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades.

[1] Cfr. *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología),* § 149, selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1996, pág. 145 (A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Band III: Berliner Manuskripte (1818-1830),* núm. 124, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, pág. 251) (en adelante *HN* seguido del volumen, número de la anotación y página).

[2] Cfr. *El mundo como voluntad y representación. Complementos,* Libro I, cap. 17, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Ed. Trotta, 2003, pág. 221 (en adelante *MVR,* seguido del libro, del número del parágrafo o capítulo y de la página). A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden,* Band III. Diogenes Verlag Zürich, 1977, pág. 211 (en adelante *W* seguido del tomo y de la página).

miento sea una explicación del origen del mundo o de la existencia humana, o que aspire a explicarlo todo[3] e insiste en diferenciarse de los pensadores de su tiempo. También se refiere a su filosofía como al verdadero criticismo, en el sentido originario del término, porque lejos de pretender crear nada nuevo, tan sólo clarifica y enseña a distinguir lo que ya existe. Y cuando aborda la fundamentación de la ética de nuevo toma distancia de teólogos y metafísicos: el fundamento ha de buscarse no fuera, sino en la experiencia. Sin embargo, *El mundo como voluntad y representación* pretende ser, además de una explicación de la realidad, una interpretación de la misma. Ambos objetivos (explicar e interpretar la realidad) parecen incompatibles entre sí. Cuestionan la relación entre la filosofía de Schopenhauer y la de Kant, de la que se declara el verdadero heredero, pero también el lugar de la explicación científica y, por supuesto, el significado de la metafísica en el sistema. En este sentido, creo que es importante analizar por qué es necesaria una interpretación de la experiencia y no sólo una explicación, y a qué tipo de interpretación se refiere Schopenhauer. La cuestión de fondo es, por tanto, el estatuto de la «ciencia de la experiencia», el pensamiento único del que además dice el filósofo que es metafísica, ética o estética, según el punto de vista desde el que se considere. Creo además que este análisis conduce a otra cuestión no menos significativa, ya que la construcción de la «ciencia de la experiencia» contiene aspectos, tanto en la crítica a Kant como en la fundamentación metafísica, que subrayan la anticipación del planteamiento nietzscheano y revelan la tensión en el sistema de Schopenhauer entre dos concepciones de la metafísica.

LA DESESPERANZA DE LA CRÍTICA KANTIANA Y LA AUTORREFERENCIALIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Según Schopenhauer, todo el pensamiento anterior a la modernidad representa a la filosofía en su «estado de inocencia», y los dos grandes problemas del pensamiento: «la cuestión de la libertad de la voluntad y la de la realidad del mundo externo o de la relación de lo ideal con lo real»[4], se formulan correctamente sólo con

---

[3] Cfr. *MVR,* IV, cap. 47, págs. 647-648 *(W,* IV, 693).

[4] *Los dos problemas fundamentales de la ética,* «Sobre la libertad de la voluntad», traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1993, pág. 94 *(W,* VI, 103).

Kant[5]. Sin embargo, Kant habría despachado demasiado rápidamente el mundo material con una frase vacía: «está dado». La intuición empírica queda reducida así a un asunto de los sentidos y coincide con la sensación. Y el filósofo da un salto desde las formas puras de la intuición al pensamiento, a la Lógica Transcendental. «Lo dado» es ya un objeto y no parece ser diferente a la «cosa en sí». Y ésta, al ser *causa* de la afección, quedaba sometida a una ley del mundo fenoménico. Esta crítica a Kant no era una novedad. Sin embargo, destaca la perspectiva desde la que responde al problema kantiano. En sí misma, la sensación es sólo un «sentimiento local»[6], cuyas mutaciones llegan a la conciencia en la forma del sentido interno, en la forma del tiempo. La percepción, por el contrario, es lo objetivo. Los objetos, causa de la percepción, son la causa de las sensaciones, pero se constituyen como tales por la aplicación de las formas *a priori* a lo que no son sino datos materiales aportados por la sensación. No habría causa de las sensaciones sin la ley *a priori* de la causalidad, mediante la que interpretamos las sensaciones corporales. De esa interpretación resultan los objetos del conocimiento. La realidad es producto de la unión entre la yuxtaposición que es aplicable al espacio y la sucesión que remite al tiempo. Y esta unión la realiza el entendimiento, por eso la intuición es intelectual, o con más exactitud: no es sólo sensible sino también intelectual:

> ... la sensación sigue siendo un mero dato para el entendimiento, único capaz de concebirla como efecto de una causa distinta de ella, causa que él intuye ahora como algo exterior, es decir, algo que, instalado en la forma del espacio que habita en el entendimiento antes de toda experiencia, lo ocupa y lo llena. Si no fuera por esa operación intelectual (...) sería imposible que a partir de una mera sensación dentro de nuestra piel surgiera la intuición de un mundo externo objetivo[7].

Según Schopenhauer, la ley de la causalidad sería la única forma del entendimiento, no el sistema de categorías kantiano, que califica de complicado e inválido engranaje. Para Kant, la percepción de los datos exteriores en el espacio es previa a todo empleo de la ley de la causalidad. Ésta no es condición de aquélla. La mera sensación de los

---

[5] *MVR, Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana,* ed. cit., pág. 486 *(W,* II, 519).

[6] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* cap. 5, § 21, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Ed. Gredos, 1981, pág. 91 *(W,* V, 67).

[7] *MVR,* I, cap. 4, pág. 68 *(W,* III, 48-49).

objetos es ya percepción. Y sólo cuando nos preguntamos por lo que, entendido de modo trascendental, puede existir fuera de nosotros se hace cuestión de la causalidad en lo tocante a la intuición. La causalidad formaría parte del conocimiento conceptual abstracto. Para Schopenhauer, por el contrario, no puede ser ningún concepto, porque los conceptos son abstracciones que proceden de la experiencia. Son representaciones de segundo nivel, tienen estatuto de metáforas[8] y nos permiten referir una relación desconocida a una conocida. Y esta última se remite siempre a una intuición empírica. Pero la aplicación de la causalidad precede a toda reflexión, como ocurre en la intuición empírica de los sentidos. Las causas de las sensaciones se revelan no como algo dado, sino como algo que el sujeto «construye» en los términos de un proceso en el que no se capta un orden previo, ni se imponen nuestras condiciones a la realidad. Las facultades en general son capacidades previas a toda experiencia, pero sometidas al desarrollo y maduración del individuo. Así, por ejemplo, la aplicación de la ley de la causalidad a los datos empíricos «no se da de una vez, sino que el intelecto la obtiene sólo por medio de ejercicio y de experiencia»[9].

Estas apreciaciones son importantes porque Schopenhauer añadirá al punto de vista filosófico la perspectiva biológica y ontogenética e insertará el estudio de la conciencia en un planteamiento naturalista. La percepción es un proceso de constitución de objetos, de los objetos de la percepción, pero según los límites de nuestros dispositivos cognitivos. El conocimiento es tan sólo un mecanismo interpretativo que responde a necesidades de supervivencia, no a la búsqueda de la verdad. El entendimiento o intelecto sólo establece relaciones de causalidad: primero, entre nuestro cuerpo y el exterior, de donde procede la intuición objetiva; luego, entre las cosas que están fuera intuidas objetivamente. En la producción de la percepción actúa como principio de individuación. En el encadenamiento de todos los fenómenos, como ley del devenir a través de la cual establecemos un orden en la realidad. En el primer caso, el proceso de la percepción constituye, además, el modelo sobre el que establecemos, por analogía, posteriores relaciones entre los objetos. Los otros objetos de la experiencia son conocidos como pertenecientes a la totalidad de la experiencia del mismo modo que el objeto inmediato, es

---

[8] Cfr. *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos,* § 104, ed. cit., pág. 123 *(HN,* III, 89, pág. 173).

[9] Cfr. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* cap. IV, § 21, ed. cit., pág. 117 *(W,* V, 86).

decir, el cuerpo. Pero el punto de partida y la medida es siempre este último[10].

En los *Complementos* al Libro I de *El mundo como voluntad y representación* presenta un cuadro sobre nuestros conocimientos fundamentales *a priori* (espacio, tiempo y materia), y refiriéndose a ellos afirma que los hasta entonces principios eternos del mundo son un capítulo de la fisiología del cerebro[11]. El conocimiento y en general toda representación, incluso la sensibilidad y habilidad estéticas del genio, o la experiencia del dolor[12] son, en último término, procesos fisiológicos. El egoísmo viene explicado, en última instancia, como un producto más del principio de individuación, es decir, del funcionamiento de nuestro cerebro. La muerte es simplemente la ausencia de actividad cerebral[13]. Kant habría adoptado un punto de vista demasiado teórico, especulativo, una perspectiva muy parcial: la del sujeto, pero «... lo cognoscente, como tal, sin presuposición del cuerpo, no es más que una fórmula vana; (...) todo pensamiento es una función fisiológica del cerebro, lo mismo que la digestión lo es del estómago»[14]. La *Crítica de la razón pura* permanece incompleta sin un es-

---

[10] Este planteamiento del cuerpo como punto de partida y modelo no se halla lejos de algunas de las hipótesis que se barajan en neurociencia. Damasio, por ejemplo, propone una teoría explicativa sobre el origen del conocimiento como un ejercicio basado en la analogía: «Si lo primero para lo que se desarrolló evolutivamente el cerebro es para asegurar la supervivencia del cuerpo propiamente dicho, entonces, cuando aparecieron cerebros capaces de pensar, empezaron pensando en el cuerpo. Y sugiero que, para asegurar la supervivencia del cuerpo de la manera más efectiva posible, la naturaleza dio con una solución muy efectiva: *representar el mundo externo en términos de las modificaciones que causa en el cuerpo propiamente dicho,* es decir, representar el ambiente mediante la modificación de las representaciones primordiales del cuerpo propiamente dicho siempre que tiene lugar una interacción entre el organismo y el ambiente» (A. R. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano,* trad. de Joan Domènec Ros, Barcelona, Ed. Crítica, 1996, pág. 213).

[11] «Esta tabla puede uno considerarla a voluntad, bien como una compilación de las leyes fundamentales eternas del mundo y, con ello, como la base de una ontología; o bien como un capítulo de la fisiología del cerebro; ello, según se adopte el punto de vista realista o idealista, bien que la razón está en última instancia del lado del segundo» *(MVR,* I, cap. 4, pág. 77) *(W,* III, 59).

[12] Cfr. ob. cit., I, cap. 2, pág. 54 *(W,* III, 35).

[13] Cfr. ob. cit., IV, cap. 41, pág. 521 *(W,* IV, 549).

[14] *Parerga y paralipomena Escritos filosóficos menores,* «Fragmentos para la historia de la filosofía», edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Edmundo González Blanco, Málaga, Ed. Ágora, 1997, pág. 138 *(W,* VII, 59). «La verdadera fisiología (...) muéstranos lo espiritual del hombre (el conocimiento), como producto de lo físico de él, lo que ha demostrado cual ningún otro, Cabanis», *Sobre la voluntad en la naturaleza,* ed. cit., pág. 61 *(W,* V, 220). Pierre

tudio de la fisiología, del cuerpo, en el que en definitiva residen las facultades. No podemos limitarnos «... a ir desde el intelecto hasta el conocimiento del mundo, sino que también hemos de ir (...) desde el mundo tomado como existente hasta el intelecto. Entonces esta consideración fisiológica en un sentido amplio será el complemento de aquella ideológica, como dicen los franceses, o mejor, transcendental»[15].

Parece entonces que la explicación de la experiencia tiene que venir, no de la filosofía, sino de la ciencia. Y de hecho, ésta jugó un papel fundamental tanto en la formación del filósofo como en su sistema, más allá de la función de confirmar la especulación filosófica. En 1809 Schopenhauer inició sus estudios de Medicina en Gotinga. Gotinga había constituido el centro cultural y científico durante la segunda mitad del XVIII. Y ahora, a principios del XIX, enseñaban en su universidad los científicos más importantes de la época. Schopenhauer asistió a las clases de historia natural, mineralogía, psicología y anatomía comparada del médico y especialista en ciencias naturales Johann Friedrich Blumenbach, considerado además creador de la antropología moderna y uno de los precursores en Alemania de la anatomía comparada como ciencia. Blumenbach sostenía, por ejemplo, que la física tenía capacidad para responder a las cuestiones últimas, y que el origen mismo de la vida vendría a ser explicado por la combinación de sustancias químicas. En fisiología hacía hincapié en el concepto de «impulso figurativo», una noción ya considerada por Kant, Schelling o Goethe, y que constituía una especie de potencia vital orgánica que escapaba a las nociones del mecanicismo. Con Blumenbach, Schopenhauer se inició en el estudio de la fisiología, que comenzaba a constituirse como ciencia autónoma. También asistió a las clases de Hempel de anatomía comparada, a las de química de Strohmeyer (quien introdujo la química de Lavoisier en Gotinga); a las de Tobias Mayer sobre física y astronomía y a las de botánica de H. A. Schrader. Y a partir del otoño de 1811, ya en Berlín, asistió a las clases de Lichtenstein sobre ornitología e ictiología; a las de química experimental de M. H. Klaproth y a las de Paul Erman, conocido por sus trabajos sobre galvanismo, magnetismo, electromagnetismo y electricidad.

Jean Georges Cabanis (1757-1808) estudió las relaciones entre lo físico y lo moral. El intelecto, considerado tradicionalmente como una parte espiritual, es un producto de carácter orgánico. Schopenhauer, sin embargo, no acepta la reducción de lo moral a un modo de lo físico. Una cuestión sobre la que también se pronuncia, a propósito de Flourens y Gall, por ejemplo en *MVR*, II, cap. 20, págs. 307-308 *(W*, III, 312).

[15] *MVR*, II, cap. 22, pág. 331 *(W*, III, 339).

El interés de Schopenhauer por la fisiología se afianzó con las investigaciones en óptica que llevó a cabo con Goethe. La fisiología de la visión le planteó cuestiones como la relación entre ésta y los otros sentidos, entre todos ellos y la percepción, etc. Este tipo de cuestiones conducían a las viejas polémicas sobre el dualismo, ahora en auge por un renovado materialismo que Schopenhauer sin embargo rechaza. Él las sitúa en una dimensión diferente, en la relación mente-cerebro y en una renovada filosofía de la naturaleza. A lo primero contribuyó, sin duda, la naciente neurofisiología. Schopenhauer leyó a Reil, a Soemmerring, a Gall, a Haller, a Kielmeyer, a Barthez, a Bell, a Magendie, a Burdach... Destaca el artículo que Reil publicó en 1807 sobre la relación entre el sistema nervioso ganglionar y el central, que marcaría la orientación de la investigación en Schopenhauer y delimitaría el problema entre la voluntad y la representación. Y también el descubrimiento de Marschall Hall de los movimientos involuntarios reflejos como forma de autonomía de la vida orgánica respecto a la actividad cerebral. En este contexto también se explica el interés del filósofo por el magnetismo animal, porque cuestionaba la separación radical entre los dos sistemas nerviosos y apuntaba hacia otro modo de funcionamiento del cerebro y de interacción con la realidad independiente del sistema nervioso central.

Sin embargo, la interpretación de la realidad no se reduce a la explicación científica. Schopenhauer afirma que su filosofía se encuentra en un lugar intermedio entre la doctrina de la sabiduría total del antiguo dogmático y la desesperanza de la crítica kantiana[16]. Compara el efecto de ésta con un cambio geológico después del cual se necesita mucho tiempo para que se constituyan formas estables y un nuevo orden del mundo. La destrucción del edificio de la metafísica tiene como contrapartida un vaciado de significado del mundo al que Schopenhauer se refiere como la desesperanza a la que conduce la crítica kantiana y que la ciencia tampoco puede llenar. Esta última obvia la mediación del sujeto, la trascendencia de los fenómenos, y el sentido del conjunto de la experiencia. Es un sistema de conocimientos entrelazados por el principio de razón suficiente, el cual describe sólo fenómenos y relaciones entre fenómenos. El qué de éstos nunca puede ser reducido a su forma, al cómo, al principio de razón que sólo ofrece el nexo causal. Cuanto más profundo es el conocimiento de la naturaleza, más urgente es comprender el sentido del conjunto. Las propias ciencias dejan entrever una analogía matizada, un aire de

[16] *Crítica de la filosofía kantiana,* apéndice a *El mundo como voluntad y representación,* ed. cit., pág. 492 *(W,* II, 526).

familia que se percibe en las estructuras físicas[17]. No nos basta con saber que tenemos representaciones —dice Schopenhauer—, que son de tal o cual modo y que dependen de unas u otras reglas. El mundo es una imagen del sujeto, pero el sujeto mismo es un fenómeno. Por tanto, la pregunta por el conocimiento nos conduce necesariamente a la pregunta por el sentido de la naturaleza. Aspiramos a una unidad que los englobe. Necesitamos una interpretación metafísica del conocimiento para determinar si este mundo es algo más que representación.

LA «CIENCIA DE LA EXPERIENCIA»

Marco Segala[18] se ha referido a la influencia de Schelling como una clave decisiva para comprender la relación entre ciencia y filosofía en Schopenhauer. Partiendo de la tesis de Hübscher, afirma que Schopenhauer habría leído las obras de Schelling dedicadas a la filosofía de la naturaleza antes que a Kant. La lectura de éste y la formación científica de Schopenhauer habrían reorientado y corregido la interpretación de Schelling, pero no la exigencia de fondo: una filosofía de la naturaleza que definiese el nexo entre las formas naturales y la cosa en sí, y la relación entre la conciencia de las formas naturales y la metafísica. La doctrina kantiana del *a priori* había garantizado la fundamentación de la matemática y de las ciencias afines, pero excluía la química y las ciencias de la vida, lo que habría impedido la realización de un sistema filosófico en grado de llevar en sí la verdad de las ciencias. Schopenhauer destaca de la tercera *Crítica* el propósito de Kant de elaborar una concepción de las ciencias de la vida. La relación generativa y organizativa que regula la estructura del viviente indica un orden causal diverso al de la mecánica, pero Kant permaneció indeciso sobre el camino que había que recorrer, y sus argumentos acabaron respondiendo a la exigencia de simetría arquitectónica. Así, admite que el progreso del conocimiento algún día puede reconducir la causalidad final a la eficiente. Schopenhauer mantiene la irreductibilidad de las fuerzas orgánicas a las inorgánicas y elabora otro concepto de causalidad final y eficiente. También mantiene que el dinamismo es superior al atomismo, pero la fundación dinámica de la materia tenía que ser revisada en más de un punto. El núcleo del

---

[17] Ob. cit., II, § 17, pág. 148 (*W*, I, 138-139).

[18] Cfr. Marco Segala, «Schopenhauer è anti-schellinghiano?», *Rivista di filosofia*, vol. XCII, n. 2 (2001), págs. 235-265.

dinamismo kantiano, las nociones de atracción y repulsión, son sólo expresiones del fenómeno. Cuando en 1814 Schopenhauer vuelve sobre ello, insiste en la diferencia entre materia y fuerza. La materia es una manifestación de la causalidad; las fuerzas son causas desconocidas de efectos conocidos. La materia puede ser conocida mediante sus acciones, manifestaciones de las fuerzas agentes en la materia misma, pero no el efecto de la acción de atracción y de repulsión. Sólo el actuar mecánico de la materia es reductible a las dos fuerzas, pero no sus manifestaciones cualitativas o químicas. Por otra parte, la estructura de la *Crítica del Juicio,* que unía la estética y la ciencia biológica, no era aceptable para Schopenhauer[19].

La posición de Schelling, con la anulación de la oposición entre viviente y no viviente, espíritu y naturaleza, había mostrado el punto de partida para un sistema orgánico, expresión del único pensamiento verdadero. Con la noción de «alma del mundo» la dicotomía entre vitalismo y mecanicismo quedaba definitivamente superada, porque lo inorgánico sería una forma limitada del viviente. La vida no es un elemento adjunto a la materia, sino que la materia es un producto de la vida. Schopenhauer extiende el concepto de fuerza más allá de los límites de la mecánica. Schelling se había referido a la polaridad como el desdoblarse de una fuerza en dos actividades cualitativamente diversas, opuestas y tendentes a reunirse. Y esta polaridad sería el modelo fundamental de casi todas las manifestaciones de la naturaleza. Schopenhauer reformula la explicación kantiana de la materia en términos de atracción y repulsión, precisamente para clarificar esta distinción fundamental. El concepto «polaridad» era una noción muy difundida a primeros del XIX. En Schelling, la polaridad es la cualidad originaria de la naturaleza que permite la reducción de lo infinito a finito, pero esto para Schopenhauer significaría la reducción de lo metafísico a fenoménico. La polaridad se convierte en uno de los nombres que indican la lucha entre los fenómenos de la voluntad, es la tensión que dirige la objetivación, un elemento originario de la naturaleza que precede a las fuerzas mismas y las genera. El monismo de Schelling no habría sabido captar, según Schopenhauer, la actividad originaria y productiva, que no podía coincidir ni con el Absoluto ni con el Yo, sino que era voluntad. Por otra parte, Schelling recae en el dualismo cuando explica el mundo. La contraposición entre razón y voluntad como primeros principios muestra el fracaso del sis-

[19] Cfr. Segala, «Fisiologia e metafisica in Schopenhauer», *Rivista di filosofia,* LXXXV, 1 (1994), pág. 41.

tema de la identidad. Sólo la metafísica de la voluntad mantendría intacto el auténtico monismo, cuya fuerza consiste en la capacidad de explicar las formas existentes en el mundo natural. Tal capacidad depende de la noción de conflicto de la voluntad consigo misma. Schopenhauer intentaba así corregir la filosofía de la identidad en su oscilación entre unidad indiferenciada e inaceptable dualismo. Había que elaborar una filosofía de la naturaleza que constituyese una explicación completa de la realidad, que superase el viejo problema del dualismo de un modo no especulativo. Y aquí las ciencias debían jugar un papel decisivo.

En el primer tercio del XIX habían aparecido también los volúmenes de Treviranus bajo el título «Biología», con lo que el estudio del ser vivo pasaba a llamarse con este nuevo nombre que abría paso a una concepción dinámica del mundo natural. La morfología trabajaba con conceptos de paleontología y la embriología asumió un rol fundamental en la recién nacida biología. La fisiología adquiría cada vez más importancia como ciencia que debía explicar la vida de los organismos y la diferencia entre vida y muerte. Según Segala, el referente científico que está en el origen del sistema de Schopenhauer y que encauzaría la búsqueda de esa renovada filosofía la naturaleza habría sido la fisiología alemana del momento, fundamentalmente Kielmeyer, Reil, Blumenbach y Haller. Y sólo mucho más tarde tomaría contacto con la fisiología francesa representada por Bichat y Cabanis. Éstos constituían la alternativa al dualismo cartesiano y al espiritualismo sin caer en un materialismo reduccionista, como por ejemplo Büchner o Moleschott. Cabanis se había referido a la unidad de lo físico y lo moral, y Bichat, a una sola potencia vital que se manifestaba en la vida orgánica y animal. Reil había sostenido algo similar en un artículo de 1796: la existencia de una única unidad vital como causa de todas las manifestaciones de la naturaleza, pero mantenía la posibilidad de que los progresos de la química llevasen a individuar en la materia las causas de la estructura de los vivientes. Para Schopenhauer, admitir, por ejemplo, que las operaciones intelectuales se puedan explicar en términos neurofisiológicos no significaba reducir la gnoseología a la fisiología. Partiendo de Lamarck, afirma que la génesis del intelecto y de su órgano (el cerebro) depende de la especialización de la voluntad, del aumento y complicación de las necesidades del organismo. Su observación es correcta en lo que se refiere a que la voluntad determina la corporeización. Pero sólo gracias a la distinción fenómeno-cosa en sí es posible establecer que la historia de las necesidades y de la voluntad es de carácter ideal y anticipa en una acepción metafísica, no cronológico-empírica, el surgir del in-

telecto. Las doctrinas filosóficas de la representación y la voluntad no quedan sustituidas por las teorías fisiológicas, sino que entran en conexión con ellas para abordar una nueva filosofía de la mente[20] no reducida a conceptos ni al materialismo. Esta es la razón del entusiasmo de Schopenhauer por los trabajos de Bichat y Cabanis. En ellos encontraba una concepción científica que corregía los errores de la fisiología de origen cartesiano: dualismo y materialismo reductivo.

M. Maceiras[21] ha abordado también la relación entre metafísica y ciencia en el sistema de Schopenhauer centrándose en el concepto de voluntad. La voluntad como impulso ciego del mundo o como querer en el individuo serían metáforas de una noción nueva que tendría que ver, sin embargo, con concepciones científicas más que con postulados metafísicos, por lo que Schopenhauer se aproximaría a un monismo energetista[22]. La formulación de la voluntad como esencia energética única de la naturaleza tendría su inspiración en la investigación científica de finales del XVIII y de todo el XIX, período en el que

---

[20] Esta misma problemática pone hoy en relación a Schopenhauer con la actual investigación sobre el cerebro. Algunos aspectos de esta relación se analizan en Daniel Schubbe, «Die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen oder Zwischen Willensmetaphysik und moderner Neurobiologie» *(Schopenhauer-Jahrbuch,* vol. 85 (2004), págs. 191-210); Dirk Göhmann, «Schopenhauers 'Gehirnparadox» *(loc. cit.,* págs. 211-229) y Andrea Hampel, «Die Bedeutung der Philosophie Schopenhauers im Lichte der modernen Gehirnforschung» *(loc. cit.,* págs. 231-251). Algunas de las tesis en las que coincidiría el planteamiento constructivista con Schopenhauer son, por ejemplo, la primacía de la voluntad o la crítica a la concepción de la libertad como libre albedrío.

[21] Cfr. M. Maceiras Fafián, «La voluntad como energía», *Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 23, Ed. Universidad Complutense de Madrid (1989), págs. 119-134.

[22] A. Hampel al final de su artículo sobre la actualidad de la filosofía de Schopenhauer en relación con los experimentos neurofisiológicos de Benjamin Libet se refiere, a propósito de la actualidad de Schopenhauer en la ciencia, a la cuestión de la materia y la energía en Schopenhauer: «Schopenhauers Modell der Welt zeichnet sich vor anderen philosophischen Systemen dadurch aus, daß sich seine *Hauptthesen* zwanglos mit dem modernen naturwissenschaftlichen Menchensbild in Einklang bringen lassen. *Einzelne* Aspekte seiner Philosophie, die den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand seiner Zeit widerspiegeln, sind zwar nach heutigem Wissensstand überholt; dazu gehört, um nur ein Beispiel zu nennen, die These Schopenhauers von der Unvergänglichkeit der Materie, die seit der Entdeckung des radioaktiven Zerfalls nicht aufrechterhalten werden kann. Diese vereinzelten Aspekte lassen sich jedoch behutsam aktualisieren —so kann die Unvergänglichkeit de Materie beispielweise dur die Erhaltung der Energie ersetzt werden. Ohne das Fundament der Philosophie Schopenhauers zu erschüttern, kann auf diese Weise die von ihm selbst für äußerst wichtig erachtete Brücke zwischen Philosophie und den empirischen Wissenschaften erneuert und ausgebaut werden» (Andrea Hampel, ob. cit., pág. 248).

la físico-química experimenta un fuerte desarrollo, aunque el concepto de energía apenas es empleado. La ley de la conservación de la masa y de la energía supone una complicación causal de todos los fenómenos de la naturaleza, conduciendo a la afirmación de que un número limitado de elementos constituye la materia. La química de Lavoisier supuso una auténtica revolución intelectual comparable a su estudio del oxígeno, al introducir una causalidad circular entre los reinos mineral, vegetal y animal. Por su parte, las investigaciones biológicas sobre el origen y desarrollo de la vida, condujeron a postular una integración orgánica, influida por el panenergetismo de Leibniz que pretende explicar la heterogeneidad de especies e individuos a partir de una actividad vital única. Al final del XVIII y la primera mitad del XIX la físico-química madura su estudio de la energía y el calor, que lleva aparejadas teorías sobre la materia. Materia y energía aparecen ya vinculadas y son el objeto de investigaciones conjuntas. Se había descubierto la electrodinámica, se había formulado la ley de la conservación de la materia, de las combinaciones gaseosas, la teoría atómica. Desde los años veinte hay estudios de electrodinámica, se habían distinguido varios tipos de energía y se había formulado la ley de la conservación de la fuerza. La voluntad en Schopenhauer más que asimilable al concepto de vida, lo sería al de energía atómica (nuclear y electrónica), que él intuye como exigencia, en su tiempo teórica, para explicar los fenómenos de la Naturaleza. De ese modo, su planteamiento sería un precedente de la «Teoría de la gran unificación».

Ambas lecturas son coherentes con la gran importancia de la ciencia en el sistema de Schopenhauer. Sitúan, por otra parte, en el centro de los intereses del filósofo el problema de encontrar las conexiones y las mediaciones entre los distintos estadios de la naturaleza y los distintos planos de realidad del propio sujeto, es decir, de encontrar las claves últimas de la relación entre lo que tradicionalmente era el problema de lo ideal y lo real. La metafísica de la voluntad no es equiparable a una explicación del origen del mundo, sostiene Schopenhauer. Pero la cuestión es que sobre aquélla traza una gradación detallada entre el mundo inorgánico y orgánico, establece una antropología y, sobre todo, una teoría de la redención. Explica e interpreta la realidad. Schopenhauer subraya que la validez de su filosofía está respaldada por la congruencia con los resultados de las ciencias[23],

[23] Cfr. *Sobre la voluntad en la naturaleza.* Introducción, trad. de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de S. González Noriega, Madrid, Alianza Editorial, 1994, págs. 39-40 *(W,* V, 201-202).

pero a la vez sostiene que la validez de una filosofía consiste en la coherencia entre sus elementos. Un filósofo, si bien no es un científico, debe abarcar los dominios de todas las ciencias y estar familiarizado con ellas, aunque a costa de la perfección de los detalles. Y allí donde la ciencia encuentra su límite, la filosofía debe tomar el relevo según su propio estilo. Las verdades primordiales no pueden ser descubiertas por la experiencia, sino sólo por la intuición. *El mundo como voluntad y representación* parece ser, en realidad, un sistema metafísico más.

EL PENSAMIENTO AUTÉNTICO

Foucault se refirió a Nietzsche, Marx y Freud como creadores de una nueva forma de exégesis[24], cuya principal novedad consistiría en la ruptura con la ilusión sobre la inmediatez de la vivencia, de la intuición o incluso de la crítica. Los fenómenos adquieren espesor, siendo decisivas su organización interna y su propia historia. Y este mismo nivel de análisis es aplicable al intérprete, el filósofo, y a su pensamiento, con el consiguiente peligro de disolución de ambos. Y entonces, si la interpretación no quiere perder sus propias condiciones de posibilidad, tendrá que cerrarse aleatoriamente. Nietzsche habría llevado la filosofía como genealogía hasta estas últimas consecuencias. De hecho, con la genealogía se vincula la disolución de los valores e ideales, la fragilidad del sujeto, pero también la posibilidad de un nuevo comienzo. Creo que en Schopenhauer está ya anticipada toda esta problemática, y que la «ciencia de la experiencia» no conduciría solamente a la fundamentación de la realidad en los términos de una metafísica de la voluntad como hemos concluido más arriba.

Schopenhauer, más que considerar al hombre como un microcosmos, se refiere explícitamente a él como un *macrántropos.* Voluntad y representación agotan su definición tan completamente como la del mundo[25]. No en vano afirma: el mundo es *mi* voluntad y *mi* representación. Este punto de vista centrado en el cuerpo es importante, porque paralelamente al planteamiento metafísico, Schopen-

---

[24] M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx,* traducción Alberto González Troyano, Barcelona, Ed. Anagrama, 1970.

[25] Cfr. *MVR,* IV, cap. 50, págs. 701-702 *(W,* IV, 753). «Mas una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí (...) es un absurdo soñado, y su suposición un fuego fatuo de la filosofía» *(MVR,* I, § 1, págs. 52-53) *(W,* I, 31).

hauer abriría una vía más afín a su formación científica y a la filosofía como crítica de las representaciones y, en definitiva, de las ilusiones. También radicaliza la investigación sobre la relación entre el orden de la representación y el de la realidad, y disuelve el estatuto de nuestras representaciones en una fisiología del conocimiento. Al señalar la afinidad con Nietzsche, en este sentido, y la ambivalencia del problema del nihilismo no estoy identificando la «ciencia de la experiencia» con la genealogía. Tampoco trato de poner en evidencia una deficiencia en ninguno de los dos autores, sino subrayando más la proximidad entre ambos en sus análisis sobre la cuestión del fundamento. Para aclarar esta idea recuerdo la crítica a la estética trascendental y a su falta de fisiología, pero sobre todo quiero hacer referencia a dos problemas concretos de la filosofía de Schopenhauer: las características de la fundamentación de la metafísica de la voluntad y la acusación de círculo vicioso.

Schopenhauer parte de la singularidad de la experiencia interna, en la que tendríamos una vivencia de nosotros mismos como querer al que pertenece la espontaneidad, y construye sobre ella una interpretación del mundo. La vivencia de la espontaneidad sería la visión interna de la causalidad y por ello del ser interno del resto de objetos a los que sólo tenemos acceso desde fuera[26]. La identidad del sujeto con el objeto inmediato le lleva a suponer, siguiendo la analogía[27], que el resto de la realidad es de la misma naturaleza y a postular la consiguiente unidad metafísica de todos los seres. Pero la identidad entre el cuerpo y la voluntad es una verdad filosófica que no depen-

---

[26] Schopenhauer de algún modo, también confiere a la experiencia del propio cuerpo y en concreto a la motivación otro significado: es el punto en el que la voluntad o la energía se materializa en un estadio superior al animal en el que se opera la transformación de la causalidad en «capacidad de iniciar». Por otra parte, «la *cognitio intima* que cada cual tiene de su propia voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno» *(Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología),* § 46, ed. cit., pág. 93) *(HN,* III, 62, pág. 103).

[27] «Schopenhauer usa il concetto di analogia nell'accezione kantiana *(Prolegomeni,* § 58): essa non è una somiglianza imperfetta tra le cose, ma una 'somiglianza perfetta' (così Kant) di due rapporti, formalizzabile nella proporzione a: b = c: x. Schopenhauer, che utilizza il termine kantiano 'trasferire' *(übertragen)* per designare l'attribuzione delle caratteristiche di un membro del rapporto al membro corrispondente del rapporto analogo, condivide anche l'idea di Kant che l'analogia sia una 'via intermedia' tra dogmatismo e scetticismo; non condivide però l'esempio addoto da Kant, che si richiama all'analogia per rafforzare contro lo scetticismo humeano l'idea del dio creatore, e nemmeno il carattere ipotetico dell' analogia, che secondo Kant si baserebbe sul 'come se'» (Sandro Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura,* Roma, Carocci editore, 1998, págs. 92-93).

de del principio de razón suficiente y que Schopenhauer llama un conocimiento *sui generis,* advirtiendo que su propuesta es relativa a los límites de nuestras capacidades, de modo que llegamos a una correcta comprensión del mundo mismo, pero no a una explicación de su existencia. Se puede avanzar, pero sólo hasta cierto punto.

Schopenhauer habría formulado una hipótesis especulativa basada en la reducción de lo desconocido a lo conocido, nuestro cuerpo:

> Yo he sido el primero en haber propuesto el camino completamente inverso. También quiero partir de lo más conocido, precisamente igual que ellos. Pero ellos consideraron que el fenómeno más general y más perfecto, y por tanto el más simple, era el mejor conocido (...) para mí, por el contrario, lo más conocido es el fenómeno de la naturaleza que está próximo a mi conocimiento y que representa a la vez la potencia máxima más elevada de todas las demás, por lo que expresa su esencia con mayor claridad y completud: *el cuerpo y la acción humanos.* Aquéllos querían explicar éste a partir de las fuerzas de la naturaleza inorgánica como si se tratase de lo último; yo, por el contrario enseño cómo hay que entender dichas fuerzas a partir del cuerpo[28].

La transición entre la experiencia interior y la identificación con la voluntad expresa, además, la dependencia de la explicación de otra forma de dar razón de las cosas. La filosofía en general, según Schopenhauer, no es el resultado de demostraciones, ni de la transmisión de sistemas conceptuales o el diálogo en común. Nada de ello puede sustituir el fondo del que surge el pensamiento auténtico[29]: «Todo conocimiento verdadero y auténtico, así como todo genuino filósofo, debe tener a su base, cual alma de su fuero interno, *una percepción intuitiva* que le conmueva. Esta captación, aun siendo momentánea es indivisible, confiere ánimo y vitalidad a toda la explicación»[30]. Ninguna imagen del mundo puede ser desinteresada, porque está teñida de la experiencia del pensador y mediada por sus convicciones. Son precisamente éstas las que pueden darle sentido a una intuición. Schopenhauer afirma incluso que los verdaderos pensadores se han

---

[28] *Apud* Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía,* trad. de José Planells Puchades, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pág. 284.

[29] *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión,* «Sobre filosofía y su método», § 6, trad. de Miguel Urquiola, Prólogo de Agustín Izquierdo, Madrid, Ed. Edaf, 1996, pág. 192 *(W,* IX, 13).

[30] *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos,* § 50, ed. cit., pág. 95 *(HN,* III, 70, pág. 108).

fundado en el conocimiento y en la verdad respecto a su propio ser para representarse el mundo, y acaso para hacerse inteligibles fervorosamente[31].

La percepción que tenemos de nuestra voluntad no nos suministra todavía un acceso adecuado a la cosa en sí. Esto sucedería si la percepción íntima fuese del todo directa, pero no lo es. Aún depende del tiempo y de la facultad de conocer y ser conocido en general[32]. Por el tiempo, el individuo no reconoce su voluntad más que en sus actos sucesivos y aislados, pero no en el conjunto. Y añade:

> En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es *voluntad* y llamo a la voluntad la cosa en sí. De esta forma se modifica la doctrina *kantiana* de la incognoscibilidad de la cosa en sí, al mantener que ésta no es cognoscible de manera absoluta y radical, pero para nosotros la sustituye el más inmediato con mucho de sus fenómenos, el cual, debido a su inmediatez, se diferencia *toto genere* de todos los demás...[33].

Y explica que elige la palabra «voluntad», una expresión subjetiva, por consideración al sujeto de conocimiento. En los *Complementos* al Libro segundo afirma:

> Pero la posibilidad de esta pregunta [qué es propiamente y en sí misma aquella voluntad que se expresa en el mundo] indica que la cosa en sí que conocemos con la mayor inmediatez en la voluntad puede, al margen de todos los posibles fenómenos, poseer determinaciones, propiedades, modos de existencia que para nosotros son estrictamente incognoscibles e incomprensibles; estos permanecerán como esencia suya cuando luego, según se expone en el cuarto libro, se haya anulado como *voluntad* y haya salido del fenómeno (...). Si la voluntad fuera la cosa en sí propia y absolutamente, entonces también esa nada sería *absoluta* y no *relativa,* como allí se presenta expresamente[34].

En el paso de la explicación de la experiencia a la interpretación de la misma hay dos mecanismos fundamentales: el principio de razón suficiente y la analogía. Del primero depende la constitución de los objetos de la experiencia y la estructura del mundo de la represen-

---

[31] Cfr. *Parerga y paralipómena II. Escritos filosóficos menores,* «Sobre la filosofía universitaria», ed. cit., pág. 48 *(W,* VII, 179).

[32] Cfr. *MVR,* II, cap. 18, pág. 235 *(W,* III, 230).

[33] *Loc. cit.,* págs. 235-236 *(W,* III, 231).

[34] *Loc. cit.,* pág. 236 *(W,* III, 231).

tación. De la analogía, la argumentación sobre la naturaleza de los demás objetos que no son nuestro cuerpo, el fundamento de la realidad, y el fundamento de la ética, la experiencia de la compasión. Pero en todos los casos el punto de partida y el guía es el propio cuerpo. Sólo podemos conocer «inmediatamente» nuestra voluntad, a todo lo demás tenemos acceso por analogía con ella[35]. Y sólo ésta puede explicar las cosas que no son posibles de someter a un estudio directo. La analogía nos permite explicar los movimientos más elementales de los cuerpos inorgánicos de tipo causal siguiendo los provocados en el sujeto y debidos a motivos. Así se adquiere la *convicción* de que las fuerzas inexplicables en todos los cuerpos de la naturaleza son idénticas en su especie y sólo difieren en grado en referencia a lo que experimenta el sujeto de sí mismo[36]. Voluntad y representación son las únicas formas de conocimiento de las que disponemos[37]. La relación con nuestro propio cuerpo tiene que ser el modelo, pues es para cada uno lo más real.

Si nuestros conocimientos fundamentales *a priori* son un capítulo de la fisiología del cerebro, Schopenhauer se pregunta, en términos muy parecidos a los que lo hará Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* por el estatuto de nuestras proposiciones sobre el mundo:

> ¿Cómo puede él, un ser efímero y transitorio al que sólo se le permite una furtiva mirada en semejante mundo, juzgar de antemano, sin experiencia y apodícticamente sobre él, sobre la posibilidad de su existencia y origen? La solución de este enigma es que el hombre sólo tiene que ver con sus propias representaciones, que como tales son obra de su cerebro y cuyas leyes son únicamente el modo y manera en que puede realizarse su función cerebral, es decir, la forma de su representación. Él juzga, pues, exclusivamente sobre su propio *fenómeno* cerebral y declara lo que entra dentro de sus formas (...) y lo que no: porque está plenamente en su propio terreno y habla de forma apodíctica[38].

El principio de razón suficiente «expresa un conocimiento *trascendental* (...) pero precisamente por esto rebaja el mundo de la experiencia a un mero fenómeno cerebral»[39]. Schopenhauer no sólo es

---

[35] Cfr. ob. cit., II, cap. 25, pág. 364 *(W,* III, 376).
[36] Cfr. ob. cit., § 24, pág. 179 *(W,* I, 173).
[37] Ob. cit., II, § 19, pág. 157 *(W,* I, 149).
[38] Ob. cit., I, cap. 4, págs. 77-78 *(W,* III, 60).
[39] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* cap. 4, § 20, ed. cit., págs. 80-81 *(W,* V, 59).

consciente de la dificultad, sino que la ha llevado hasta sus últimas consecuencias al explorar las condiciones fisiológicas del conocimiento. La resuelve aplicando la diferencia entre el plano nouménico y el fenoménico. En calidad de ciudadanos de dos mundos, podemos colocarnos fuera del mundo como representación, y anclar nuestra esencia en la única *realidad,* la voluntad. Sin embargo, la metafísica de la voluntad, en la que se coloca el fundamento, depende de una analogía, y el propio filósofo reconoce que es un camino incierto y relativo a nuestras capacidades. La analogía que refiere al cuerpo como lo conocido supone, en realidad, un fundamento basado en una elección arbitraria. Al fin y al cabo, del cuerpo mismo sólo conocemos efectos, a lo sumo barajamos interpretaciones sobre lo que sentimos y percibimos de nosotros mismos, como luego dirá Nietzsche. No está claro que el modelo de la causalidad se conozca a partir de la experiencia que tenemos de nuestro interior como voluntad. La analogía podría ser una extrapolación del mecanismo automático de la ley de la causalidad por la que se constituye el objeto de la percepción. De hecho, es éste el mecanismo al que recurrimos cuando queremos explicar cualquier fenómeno. Con nuestra percepción de la volición podría haber ocurrido esto. El concepto de voluntad además no es unívoco. A ella pertenece no solo la «energía» que se desarrolla en todos los estadios evolutivos de la naturaleza, sino el complejo mundo que denominados sentimientos. Resulta ser una noción híbrida, entre científica y filosófica, que hace referencia a demasiados planos de la realidad[40] y que hunde sus raíces en el hombre como modelo de interpretación, quizá incluso en un modelo antropológico específico: el hombre como deseo frustrado.

De cualquier forma, aparte de la posibilidad o no de una metafísica de la voluntad, subsiste otro planteamiento de Schopenhauer con el que hace frente a la cuestión del fundamento. Me refiero a una ontología hermenéutica. Al profundizar en el giro copernicano y en

---

[40] «En esa identidad de la voluntad como cosa en sí (...) dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se pueden unificar bajo un concepto común de *simpatía*: 1) La *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, *caritas*. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor,* que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia,* en la que se incluyen también el magnetismo animal y las curaciones simpatéticas. Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad, en medio de la diversidad física de los fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón» *(MVR,* IV, cap. 47, pág. 658) *(W,* IV, 705).

la fisiología de las representaciones, en Schopenhauer se plantea el problema de la circularidad y también el del nihilismo. Pero también queda abierto un proyecto de explicación e interpretación de la realidad en clave naturalista, tal y como revelan: el papel central del cuerpo; la interpretación de sus estados que guía la supervivencia y la ordenación de la experiencia; el rol que desempeñan el principio de razón suficiente y la analogía; la cautela con la que Schopenhauer presenta su fundamentación, e incluso la imagen final con la que cierra su obra fundamental. La Nada es lo otro que queda cuando se aparta el mundo de la representación, es decir, la realidad que se ha construido desde un determinado sistema cognitivo, con unas coordenadas y unos límites propios.

Sin embargo, creo que persiste una tensión interna en el sistema. Por una parte, entre dos concepciones de la metafísica y, por otra, entre filosofía y ciencia. Según Schopenhauer, hasta ahora se habría sostenido una concepción de la metafísica basada en una errónea identificación entre ésta y el conocimiento *a priori*. Se la ha identificado con un pretendido saber de lo que está más allá de la experiencia. Se ha asumido, sin más, que la solución no puede nacer de la profunda comprensión del mundo mismo, sino que ha de ser buscada en algo totalmente distinto del mundo (pues eso significa más allá de la posibilidad de toda experiencia) y que de aquella solución hay que excluir todo aquello de lo que podemos tener algún conocimiento inmediato (pues eso significa la experiencia posible, tanto interna como externa). Schopenhauer emprendería el camino inmanente.

En *Sobre el fundamento de la moral,* sin embargo, no excluye la posibilidad de una futura metafísica como ciencia *a priori,* aunque su estatuto sigue sin concretarse y oscila entre la ciencia definitiva y una filosofía a medida de la finitud humana. Se refiere también a la metafísica como a una concepción del ser a través de la cual se fundamenta el mundo fenoménico. Esta posición, más hermenéutica, se refuerza cuando en relación con la fundamentación de la ética, afirma que ésta debe estar acompañada de alguna fundamentación metafísica, porque depende de la concepción que se tenga del ser. Pero parece entonces que ya no se trataría de *la* explicación de la realidad, sino de la *concepción que se tenga* del ser. Y en ese caso el fundamento de la ética se disolvería en los valores que determinen la interpretación escogida, una cuestión ésta que desembocaría además en el problema de la relación entre ser y valor.

Quizá arroje alguna luz a esta fluctuación considerar la diferencia que Schopenhauer establece entre metafísica y ciencia. El que el mundo éste tan lleno de amargura y la conciencia de la muerte es lo

que transforma el asombro del científico en la consternación del filósofo, y lo que da el verdadero peso a la metafísica como interpretación de la experiencia, siendo la cuestión de fondo la exigencia de una justificación *trascendente* del sufrimiento. De ahí también proviene el esfuerzo de Schopenhauer por preservar el significado moral del mundo, y su negativa a confundir las facultades intelectuales con las morales y a reducir éstas a una explicación materialista. Y por eso también se resiste a aplicar a la moral el bisturí de las ciencias y dialoga sólo hasta cierto punto con el escéptico. Preserva así de todo cuestionamiento una garantía final: un orden moral de la existencia con el que enlaza el interior del individuo en el que se encuentran la compasión y también la «conciencia mejor». El cuerpo, o con más exactitud el sufrimiento que debe ser justificado, es la medida básica que toma Schopenhauer. Pero un sufrimiento peculiar, pues abandonada la perspectiva del individuo, sólo nos queda la Voluntad sufriente.

Capítulo 2

Noticia temprana del nihilismo. Nota sobre Jean Paul

Jesús J. Nebreda Requejo

A Jean Paul se le suelen dedicar en los manuales de Historia de la Filosofía unas escasas líneas cuando más al hablar del primer romanticismo, a no ser que la cuestión se salde con una somera mención de su nombre dentro de una no demasiado larga enumeración de secundarios. Sin embargo[1], este «raro» personaje, con fama de excéntrico y extraño entre sus coetáneos, se relacionó con Herder y Jacobi, con Fichte y Goethe y con los máximos representantes del Romanticismo alemán, tomando parte en las disputas acerca del criticismo kantiano

[1] No entro en el campo de las monografías. Véase la relación de ellas en Fabris, 2005: 15-18, o en González de Cardedal, 1996: 195, nota 1. Vale la pena, no obstante, mencionar al mismo Olegario González de Cardedal, quien, desde el campo teológico de la cristología, se ha acercado a Jean Paul (y a otros escritores). Véanse las páginas que le dedica en su libro (de pretencioso título, si recordamos aquel subtítulo del maestro Dámaso Alonso, dedicado a San Juan de la Cruz: «Desde esta ladera». Para el sentido de esta expresión, véase: Alonso, 1942: 10: «Tan grande es el contraste que sería necio quererlo aclarar del todo del lado humano. Pero también del lado humano, desde esta ladera, podemos contemplar el puro astro de la cima, y estudiarlo, entre nuestra niebla, con nuestros limitados medios»): González de Cardedal: 1996: 193-289. Mención especial merece finalmente Pedro Cerezo, quien dedica a Jean Paul unas perspicaces páginas: Cerezo, 2003: 324-328.

y del idealismo, y consiguiendo, si bien tardíamente, algo que ninguno de sus contemporáneos, ni tan siquiera Schiller ni el mismo Goethe, logró en toda su vida activa: vivir de sus libros publicados. Tras un tiempo de éxito editorial y social, el escritor que había escandalizado al maestro Goethe con sus extrañas novelas y sus fantasiosos escritos, (hasta el punto de que éste los juzgó «pesadillas corporeizadas de nuestro tiempo»)[2], cayó de nuevo en el olvido tras su muerte real, para dormir el sueño de los perdidos en los desvanes de la memoria histórica hasta su «recuperación» relativa, por obra de Stefan George y Hofsmansthal, entre otros, en los albores del pasado siglo. Recordaba Valverde a mediados de los ochenta que la obra de Jean Paul ha sido objeto en estos tiempos y entre nosotros de una cierta recuperación, lo mismo que la de otros olvidados escritores de esa misma época, que fueron rechazados por el magisterio goethiano. Precisamente esa extravagancia que motivó en su día la condena por parte del maestro la que ahora ha sido motivo de apreciación de Jean Paul en estos nuestros tiempos neorrománticos[3]. Acaba de ver la luz en castellano una selección de textos suyos, al cuidado de Adriano Fabris, con un epílogo de Otto Pöggeler acerca del nihilismo como problema. La edición lleva el título de *Alba del nihilismo*[4], y recoge el texto más conocido sobre el tema al que acabamos de referirnos, traducido ahora en estos términos: «Discurso de Cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe». Se recogen también los textos anteriores a éste así como un interesante texto posterior «El sueño en el sueño», con el que se cierra el ciclo de los inicios del nihilismo. La aparición de esta recentísima traducción brinda la ocasión de dar noticia de los escritos y de la personalidad de Jean Paul, autor ampliamente leído en su época y leído asimismo por Nietzsche, a través del cual Jean Paul prolongó su difusa influencia hasta Heidegger y la reflexión del siglo XX y comienzo del XXI.

---

[2] El maduro Goethe, tanto en este caso como en los de Schiller o los hermanos Schlegel, rechazó los arrebatos y «extravíos» que estos autores extraían de *Wilhelm Meister* y los otros escritos de su propio *Sturm und Drang* juvenil.

[3] Desde los ochenta existen traducciones al español de algunos textos de Jean Paul. Así, por ejemplo, *Flegeljahre* (1804-1805) se tradujo como *La edad del pavo,* Madrid, Alianza, 1981; *Introducción a la estética,* Madrid, Verbum, 1991 (traducción de *Vorschule der Ästhetik,* 1804); y *«Desde lo alto del edificio del mundo Cristo muerto proclama que Dios no existe» (Rede des toten Christus,* 1795), en A. Marín (ed.), *El entusiasmo y la quietud,* Barcelona, Tusquets, 1979 (reproducido por Valverde, 1985: 94-96).

[4] En el libro se incluyen en versión bilingüe: «Exposición del ateísmo», «Sermón fúnebre de Shakespeare», «Lamentación de Shakespeare muerto...», el ya citado «Discurso de Cristo muerto...» y «El sueño en el sueño».

Bajo el «nombre de guerra» de «Jean Paul» se halla en realidad Johann Paul Friedrich Richter, escritor alemán, nacido en Wunsiedel, en la Franconia, el 21 de marzo del año 1763 y que vino a morir en Bayreuth el 14 de noviembre del año 1825, a los 62 de su edad. Era hijo, el mayor de cuatro hermanos, de Johann Christian Christoph Richter, que fue organista y párroco de diversas comunidades y murió en Schwarzenbach el 25 de abril de 1779, cuando su hijo Johann Paul era un adolescente de dieciséis años. En 1781, éste inició los estudios de Teología en Leipzig, y se familiarizó asimismo con la filosofía. En 1778 vieron la luz pública sus *Excerpta,* una miscelánea de apuntes, que será material para sus futuras obras. El período posiblemente más triste de la vida de Richter se extiende de noviembre de 1784 a noviembre de 1790. Las deudas le obligan a huir de Leipzig y refugiarse en Hof, en la casa materna en ese mes de 1784. En octubre de 1786 muere su amigo Adam Lorenz von Oerthel (al que se refiere en uno de los fragmentos que consideraremos más adelante), su hermano Heinrich se suicida en 1789, el año de la revolución, y finalmente, en febrero de 1790, desaparece otro de sus amigos (cabe decir, *su otro* amigo), Johann Bernhard Hermann. Además, pervive su situación de pobreza en lo económico y de inestabilidad tanto en lo «laboral» como en lo afectivo. Alterna su trabajo como preceptor y su labor docente con escapadas a la casa materna, en Hof o en Schwarzenbach. Su situación anímica empeora progresivamente en un estado de desesperación creciente y agravada por la hipocondría. Este cada vez más catastrófico estado de cosas culmina al atardecer del 15 de noviembre de 1790 (que él mismo anotó como «la tarde más importante de mi vida»). Un día de finales del mes de octubre de 1790 anota en su diario que no tiene más deseo que morir. En la tarde del 15 de noviembre del mismo año, en Schwarzenbach, se cumple imaginariamente ese deseo, cuando se ve a sí mismo muerto y anonadado por el sentimiento de la inanidad de todas las cosas. Richter se defiende de su depresión por medio de la ironía y de los juegos de palabras y de ingenio. Pues, en tal situación, la actividad literaria viene a ser la única salida positiva que se le ofrece (Fabris, 2005, 8). Precisamente, por la objetivación y el distanciamiento que puede ofrecer el ejercicio de la escritura. En 1789, el año de la Revolución, había publicado ya, bajo el seudónimo de J. P. F. Hasus, *Auswahl aus des Teufels Papieren.* En 1791, en cambio, escribe una obrita sentimental, *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal,* que se publicará dos años después, en 1793, dentro de la novela *Die unsichtbare Loge.* Entretanto, el escritor ha decidido, en 1792, adoptar el nombre artístico de Jean Paul como explícito homenaje a

la figura de Jean Jacques Rousseau. En 1795, tras cuatro años de pacífica labor, publica *Hesperus, oder die* 45 *Hundsposttage,* y con esta obra, al fin, alcanza un éxito superior incluso al obtenido por Goethe veinte años antes con *Werther.* Surgen, al mismo tiempo y al calor del éxito, otros escritos y, sobre todo, el *Siebenkäs.* El 9 de junio de 1796 Jean Paul sale de Schwarzenbach camino de Weimar. Allí conoce a Goethe y a Schiller, y mantiene fructíferas relaciones con Herder, su auténtico mentor. Tiene entonces todas las facilidades para dedicarse a la redacción de sus nuevas obras, entre otras, y de manera especial, el *Titán* y los *Flegeljahre.* El 25 de julio de 1797 había muerto su madre, lo que supuso que Jean Paul —el teórico del «amor simultáneo»—, se casara el 27 de mayo de 1801 poniendo un primer, aunque no definitivo, fin a una agitada vida sentimental. Cultivó las relaciones sociales con los pensadores y escritores más destacados de la época, en especial un largo intercambio epistolar con Jacobi. En 1804 se traslada a Weimar, donde residió ya hasta su muerte, si bien el desahogo económico, fruto de su éxito editorial y de diversas pensiones anuales logradas, le permitió hacer frecuentes viajes, en los que trabó conocimiento en 1810 con E. T. A. Hoffmann en Bamberg y con el maestro Hegel en Nuremberg en 1812. En este tiempo, trabaja en diversas obras que quedarán inacabadas: sobre todo en la novela, *Der Komet,* en su autobiografía *(Selberlebensbeschreibung)* y en su última obra *Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele.* Murió Jean Paul en Bayreuth el 14 de noviembre de 1825.

Con todo, hoy día, Jean Paul es más apreciado por sus escritos teóricos, como su *Clavis Fichtiana* y, sobre todo, su *Vorschule der Aesthetik,* más que por las novelas que le proporcionaron éxito literario y económico en su día. Sin embargo, como apunta José M.ª Valverde (Valverde, 1985: 66), su novela de mayor pretensión, *Titan* (1800-1803), fue un fracaso, en medio de éxitos, que no cabe achacar del todo a la longitud de tan desconcertante *Bildungsroman.* Pues también es muy larga, por ejemplo, *Flegeljahre* (1804-1805), y se leyó mucho, y se ha traducido en nuestros neorrománticos años, como ya se ha recordado más arriba. No obstante, lo que verdaderamente se ha hecho célebre entre todos los escritos de Jean Paul es la visión de un Cristo que proclama la ausencia de Dios en el gran vacío del cosmos: El fragmento *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab (Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del universo),* que, junto con otro importante y famoso fragmento, *Der Traum im Traum (El sueño en el sueño),* se halla contenido en una de sus más ambiciosas novelas, el

Siebenkäs[5]. *Rede des toten Christus* fue traducido al francés por Madame de Staël, en su libro *De l'Allemagne,* publicado en 1810, lo cual contribuyó no poco a su difusión y popularidad[6]. Pero a su relevancia contribuyen especialmente la fuerza de sus imágenes y metáforas oníricas y nihilistas y la enérgica resolución con la que se exploran en él las consecuencias psicológicas de la muerte de Dios que en este texto es ya explícitamente proclamada. No obstante, para evaluar correctamente el texto y sus implicaciones ha de tenerse en cuenta tanto el contexto como la historia de su compleja elaboración. Para ello, como advierte Adriano Fabris, hay que tener presente que el *Discurso de Cristo muerto* es una meta, un punto de llegada de las expresiones, investigaciones y búsquedas efectuadas por Jean Paul tanto en el terreno o aspecto literario-expresivo como en el ideológico. En segundo lugar, es necesario interpretar el *Discurso* mismo teniendo en cuenta el marco de la novela en la que está, por así decirlo, incrustado. Los temas del *Discurso* se prolongan en la estructura narrativa y la atraviesan en un desarrollo irónico. Además, hay que advertir que, si el *Discurso* forma parte del *Primer Bodegón de flores,* inmediatamente después le sigue un *Segundo Bodegón de flores,* esto es *El sueño en el sueño*. Dado que el punto de vista adoptado en este segundo fragmento (o «Bodegón de flores») es inverso al del *Discurso* (primer fragmento o «Primer Bodegón de flores»), cabe leer *El sueño en el sueño* como el apunte de una posible vía de escape al amenazante nihilismo del *Discurso de Cristo muerto*. Todo lo dicho, más la cierta y voraz lectura que de estos textos hizo sin duda Nietzsche, contribuye a que, al menos, no sea ociosa una relectura y un comentario de los textos mencionados así como de los bocetos previos que Jean Paul fue sucesivamente reelaborando.

De la Ilustración al Romanticismo alemán hay un camino de vuelta y un giro acerca de la valoración respectiva de lo religioso y lo racional. El programa ilustrado fue un proyecto de «desencantamiento del mundo» (por usar la expresión de Weber). Puede también de-

---

[5] El título completo de la novela, terminada el 8 de junio de 1796, es el siguiente: *Blumen—, Frucht—, und Dornenstücke, oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvocaten F. St. Siebenkäs* (esto es: *Bodegones de flores, de frutos y de espinas, o Vida conyugal, muerte y nupcias del abogado de pobres F. St. Siebenkäs).* Aunque, tanto el *Rede des toten Christus...* como *Der Traum im Traum* son de fecha anterior., el primero de septiembre u octubre de 1795 y el segundo del 18 de junio de ese mismo año 1795.

[6] Recuerda oportunamente Olegario González de Cardedal que la traducción francesa no contenía el párrafo final del escrito, lo que dio un particular sesgo a la lectura y comprensión del mismo en la época.

cirse que la postura del primer Romanticismo fue de rebelión contra la pobreza vital del racionalismo ilustrado y de recuperación de lo religioso. Hegel describió lapidariamente la situación, tal como el romanticismo la sentía: «Por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido» (Hegel, 1978: 11). Friedrich Schlegel, por su parte, expresó las tres claves del final del siglo XVIII: la revolución francesa, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe (Ginzo, 1993: 178). Es precisamente Friedrich Schlegel una de las tres figuras clave, junto con Schleiermacher y Novalis, en relación con esa recuperación de la religión que en la época se produce. Si Novalis, muerto en 1801, tenía «más religión», Friedrich Schlegel se inclinaba hacia la filosofía de la religión. Schleiermacher, a su vez, estaba más cercano a Novalis por su común herencia pietista. La «profundidad del espíritu», la «nueva mitología» y el recurso a la interioridad son aspectos centrales de la época. En Novalis, el repliegue «délfico» a la interioridad se une a la preferencia por la oscuridad mágica de lo nocturno en *los Himnos a la noche,* en manifiesta contraposición a la luz y la claridad ilustradas. La Noche protectora es ahora la metáfora de la interioridad profunda. Se manifiesta una concepción emocional de lo religioso, pero, no sólo de ello, ya que el conocimiento es el amor (o, según Rousseau, la *com-pasión).* La religión es religión del corazón para Schleiermacher y esta religión-amor va unida a la fantasía creadora, no menos que a la nocturnidad. Esto explica la vivencia del cristianismo como «sagrada melancolía», talante que describe la actitud de Cristo y de sus discípulos y que en Novalis se une con la melancolía propia del primer abandono de la familia (la casa paterna) y de la patria. Tales experiencias muestran un rasgo permanente de la condición humana general.

El impulso hacia el mundo, sentido ante todo como anhelo de unificación con la Naturaleza, como un «estar unido con todo lo que vive» (Hölderlin) es el complemento de esa afirmación desbordante de la subjetividad. También en este punto la herencia de la Ilustración ha empobrecido las perspectivas del hombre. «Buscamos lo Incondicionado por doquier y sólo encontramos cosas», exclama Novalis. El lugar del alma es ese quicio que une y distingue la profundidad interior y la exterioridad infinita. Lo interior y lo exterior convergen en lo infinito, en una visión armónica de la Totalidad. Lo cotidiano revela un sentido superior, lo habitual se revela como algo misterioso, lo conocido se desvela como desconocido. Para Schleiermacher la religión consiste en «concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito». No-

valis piensa que de la misma manera que pudo Dios hacerse hombre, pudo también hacerse piedra o planta, animal o elemento, para una posible redención universal de la naturaleza. Schlegel contempla las cosas del mundo como «mediadores»: Si no podemos ver a Dios, podemos en cambio contemplar lo divino en el mundo. Lo divino está en el centro de la Naturaleza, incluso en el centro de la materia, como proclaman los representantes de la *Naturphilosophie,* con los que está en sintonía Schlegel. Se da una mediación universal que es finalmente aplicable a la relación de la vida y la muerte que se hallan en perpetua interacción. En ello se manifiesta una vez más la dialéctica de la Totalidad, del Uno y el Todo, del camino que lleva del sujeto al objeto absoluto y del Absoluto vuelve perpetuamente al sujeto concreto, que justamente es tal en y por su unión con el Todo.

Finalmente, el binomio ética/religión, característico del proyecto de la Ilustración, central en la reflexión y la herencia kantianas, es desplazado en el primer romanticismo por el binomio arte/religión, sustitución que llegará a su máxima expresión en el Idealismo hegeliano. Tal desplazamiento corresponde a la tendencia romántica a la estetización de la realidad y de su experiencia. Podemos ver en Schelling la auténtica concepción romántica para la cual el arte es el órgano de la verdad y «lo más alto para un filósofo». Para Schleiermacher, filósofo y teólogo más bien que esteta, la religión y el arte son «almas amigas», que, en una cultura racionalista y pragmática, se hallan bajo una «opresión común». Los límites del arte se estrechan a medida que la ciencia va ampliando los suyos. No obstante, Schleiermacher establece que, si bien la religión y el arte se expresan por medio de la fantasía, hay una distinción entre ambos y una cierta ventaja para la religión, pues su lugar de asiento es el sentimiento, el cual es anterior y más fundamental que la actividad de la fantasía. Novalis, más estéticamente religioso que Schleiermacher, contempla una íntima compenetración de religión y poesía, hasta el punto de que la «poesía superior» puede ser llamada «poesía de lo Infinito». Para Novalis, «el auténtico poeta ha permanecido siempre sacerdote, de la misma manera que el auténtico sacerdote ha permanecido siempre poeta». Schlegel, por último, considera que existe una estrecha relación convergente entre la poesía y la filosofía, ya que todo arte debe convertirse en ciencia (esto es, en filosofía) y toda ciencia debe convertirse en arte. Schlegel había partido de la herencia kantiana, con la tríada filosofía-ética-poesía, pero, al irse adentrando en el espíritu de lo religioso, concibió la religión como síntesis de filosofía y poesía. También, en otras ocasiones, aparece la religión como un cuarto elemento, junto a los de la filosofía, la ética y la poesía. En cualquier

caso, la religión sin la poesía sería «oscura, falsa y malévola». Para Schlegel, la liga de los artistas es equiparable a la comunidad de los santos (cfr. Ginzo, 1993: 181-195).

Goethe y Schiller eran, a finales del XVIII, los oráculos, si no los dioses, de la cultura de Weimar. Reinaban en su corte, rodeados de un amplio número de personajes religiosos, poéticos y filosóficos. Sus personalidades y sus obras marcaban el rumbo de los gustos, las artes, los pensamientos e incluso los sentimientos religiosos y vitales de Europa. Dos puntos clave fundamentaban la ideología de Weimar: el primero, una ferviente admiración por el mundo griego antiguo; el segundo, una no menos ferviente, aunque sí más escondida, inclinación al paganismo. Cuando Jean Paul llega a Weimar tropieza con estos dos aspectos doctrinales, así como en otro sentido choca también con un ambiente cosmopolita y cortesano que no es el suyo. Piensa Jean Paul que la pasión griega de Weimar es una exageración sin fundamento: «Yo dejo a los antiguos griegos en su lugar debido», eran espíritus muy limitados que han sido barridos por la madurez posterior de la cultura europea. El cristianismo dejó de lado, destronó, esas toscas divinidades. «Sobre nosotros se ha abierto un infinito cielo de Dios» (González de Cardedal, 1966: 215). En correspondencia, para Schiller, Jean Paul «se había caído de la luna»; y según Goethe, como ya se ha recordado más arriba, sus escritos eran las «pesadillas de nuestros tiempo corporeizadas». Jean Paul no pudo nunca transigir con un movimiento que, para él, conducía directamente al ateísmo y al nihilismo. Goethe supo caracterizar la relación que une a los seres humanos con la naturaleza. La existencia de los hombres está integrada en la corriente de la fuerza de la naturaleza sobre la que no existe providencia divina ni teleología racional alguna. La propia existencia humana no tiene en esa situación ningún privilegio. Por azar nacen los hombres y por azar son aniquilados absurdamente sin que ninguna divinidad se conmueva por ello (Sánchez Meca, 2004: 50-51). Esta unión con la naturaleza es también cantada y exaltada por Schiller como una Edad de Oro, un bello universo sobre el que gobernaban los antiguos dioses griegos. Pero tras la desaparición de aquel mundo, la vida y el ideal han quedado definitiva y abismalmente escindidos. Ya no es posible, en esta tierra de muerte, soñar con parecerse a los dioses (Villacañas, 1988: 131-133). Tras la escisión, subrayada posteriormente por el pensamiento de Kant y el de Fichte, se abre para el Arte una nueva misión en la cultura europea: Se trata ahora de mostrar la fuerza y la libertad del espíritu sometiendo a sus dictados a una sensibilidad exacerbada. El doloroso sometimiento de las pasiones es el triunfo de la libertad, del mismo modo que en la re-

sistencia al sufrimiento reside el patetismo de la tragedia como obra de arte. La unión de sensibilidad y entendimiento en la acción, ya en términos kantianos, muestra el triunfo de la ley moral y en ello reside la grandeza del hombre. El Dios y los dioses ya se han alejado por la línea del horizonte.

Hacia Kant apuntan las reflexiones maduras de Schelling y hasta Kant llegaban las sospechas de Jean Paul, de Jacobi, y de gran parte de los primeros románticos alemanes, para los que de Kant partían los vientos de ateísmo y naturalismo y en él tenían sus raíces las venenosas plantas del racionalismo y del criticismo. No obstante, la admiración que Jean Paul tenía por Kant era inmensa y no cesó en toda su vida. Se trataba del Kant moralista y fundamentador de la ética. Pero el Kant de la *Crítica de la Razón Pura* era a sus ojos responsable del nihilismo. El idealismo trascendental tenía como final inevitable el subjetivismo absoluto, tal como se mostraba en la obra de Fichte, que era contemplada como la más fiel continuación de la tarea crítica kantiana y la más rigurosa deducción de lo implicado en los principios de la filosofía crítica. La exaltación desorbitada del Yo como absoluto creador de sí mismo y del mundo es sólo una de las consecuencias indeseables del criticismo kantiano. Otra consecuencia aún más grave es el camino que conduce al ateísmo. Jacobi ya desveló el nihilismo que se contiene en la doctrina de Fichte. Precisamente la *Carta* que Jacobi dirigió a Fichte en la primavera de 1799 pasa por ser el acta de nacimiento del nihilismo. En ella tanto el idealismo trascendental kantiano como el idealismo subjetivo de Fichte son llamados por Jacobi «nihilistas», entendiendo por nihilismo la disolución de la metafísica tradicional y la abolición de los valores característicos de la visión del mundo occidental desde la antigüedad grecolatina (Sánchez Meca, 2004: 9). Kant y Fichte conjuntamente han arruinado el realismo cognoscitivo y hacen innecesaria la existencia de un Dios creador. Jean Paul sigue a Jacobi y clama contra los que él llama «nihilistas poéticos». Si Goethe había reducido estéticamente la religión y había degradado a Dios en «lo divino» y a esto «divino», a su vez, en el politeísmo («los dioses»), Kant por su parte, a juicio de Jean Paul, había llevado a cabo la reducción ética de lo religioso. Tal era el verdadero significado de la segunda *Crítica,* puesto de manifiesto incluso en el título de otra de sus obras, *La religión dentro de los límites de la mera razón.* El cristianismo quedaba reducido a un proyecto ético. Y de ese proyecto sólo el hombre es inicio y meta. Para Jean Paul los «profesorcillos» de la época, partiendo del deísmo ilustrado habían ido cayendo en el frío racionalismo dualista kantiano, un ateísmo vergonzante, incapaz de deducir las últimas conse-

cuencias de su programa, al que él, junto con otros poetas y pensadores del primer romanticismo se sentía llamado a contrarrestar en su deletérea influencia.

Inmediatamente después de haber enviado a su editor el último volumen del *Siebenkäs,* el día 9 de junio de 1796 había Jean Paul abandonado Schwarzenbach camino de Weimar, la «Florencia del norte», donde conocería las mejores horas de su vida y a los más altos personajes de la época, a Goethe y a Schiller ya citados, y también, y sobre todo, a Herder, con el que mantuvo unas cordiales y frecuentes relaciones. La estancia en Weimar, comienzo de una bonanza social y vital para Jean Paul, fue también el final feliz de una de las más tristes épocas de su vida. Período de infelicidad que había comenzado doce años antes, en el mes de noviembre de 1784. Entonces, Jean Paul se había visto obligado a huir de Leipzig, acosado por los acreedores, y se había refugiado en el hogar materno, en Hof. En los años siguientes mueren sucesivamente sus dos mejores amigos y se suicida uno de sus hermanos. En condiciones precarias tanto de salud como de comodidades y en prolongada penuria económica, prueba distintos empleos y soluciones hasta que finalmente se establece como preceptor en Schwarzenbach, adonde llega en marzo de 1790. Como ya se ha recordado más arriba, sus condiciones psicológicas corren parejas con las sociales y económicas. Su desesperación va en aumento y le produce una prolongada hipocondría que lo mantiene en un estado de ánimo depresivo, sólo contrarrestado por el ejercicio terapéutico de la ironía y de los juegos de ingenio. El 25 de octubre de 1790 anota en su diario que su único deseo es morir. Veinte días más tarde, Jean Paul vivió una hora decisiva para su vida y para su personalidad y visión del mundo. El 15 de noviembre de 1790, «la tarde más importante de mi vida», quedará para siempre grabada en el alma de Jean Paul, «pues he recibido en ella el pensamiento de la muerte».

«Jamás olvidaré el 15 de noviembre. A todo hombre deseo un quince de noviembre. Comprendí que la muerte existe.» Un poco antes ha anotado que da igual el momento de la muerte, ya sea hoy, mañana o «dentro de treinta años». Lo importante es que todo desaparece. La consecuencia inmediata de esa vivencia es anotada a continuación: «Tengo que amar a los pobres». Jean Paul se ha encontrado con la muerte, con su muerte, con la determinación de su vida. En esa experiencia comprende que ante la idea de la muerte («he recibido el pensamiento de la muerte») se hacen polvo y nada los años de la vida, los futuros, los planes «y todo lo demás». La vivencia de la muerte es para Jean Paul la certeza del aniquilamiento, del nihilismo

más completo. La muerte es la amenaza total para el yo escindido, es la helada promesa de la soledad y del frío cósmico, la confirmación del vacío de la existencia y de la inutilidad del saber y del actuar, la anulación del conocimiento y de la ética. «Tengo que amar a los pobres» porque ellos acaban muy pronto con su corta vida. La solidaridad de la compasión parece aflorar en este final de la anotación de la experiencia. Es tan corto el tiempo y hace ello tan triste la vida que todos somos finalmente hermanos en la miseria y la pobreza. El pensamiento de la muerte que todo lo iguala, esa macabra danza de la muerte que pintaban los medievales, resuena en la vivencia de Jean Paul del pensamiento de la muerte que todo lo aniquila, especialmente este frágil tiempo futuro en que consisten la existencia y la esperanza humanas. La visión medieval de la fragilidad de la vida parece resonar aquí. Aquel verso manriqueño que dice: ... *cómo se pasa la vida, cómo se viene la muerte, tan callando.* El pensamiento de la muerte trae a primer plano la inconsistencia, la falta de solidez de la vida humana, puestas de relieve por el hecho de que el aniquilamiento final hace insignificantes los días, meses o años que en nuestro imaginario futuro podamos prometernos. Todos somos pobres, por lo tanto, a no ser que...

La consecuencia más directa de este verse a sí mismo muerto y amenazado por la nihilidad de todas las cosas para Jean Paul fue la decisión, por una parte, de combatir por el ejercicio de la escritura sus depresivos estados de ánimo, así como la decisión, por otra, de combatir también las doctrinas e ideas disolventes del criticismo kantiano y del idealismo egoísta fichteano que con su velado ateísmo y su vaciamiento de la realidad del mundo abocaban a consecuencias negativas y nihilistas para la fe y la vida de los individuos, de los pobres de tan frágil y corta vida. Las sucesivas redacciones del Sueño de Jean Paul, con sus cambios, aparecen ahora como actas levantadas de los distintos avatares en la realización de esa llamada sentida. La muerte no puede ser la verdad, el sustrato último del mundo y de la vida humana. El universo le resulta a Jean Paul demasiado amplio y demasiado frío, sin amigos, sin Dios creador, sin padre, ni carnal ni Eterno. La existencia humana es vivenciada por Jean Paul, a la luz aniquiladora del pensamiento de la muerte, como una necesidad del Dios de la infancia y de la tradición, capaz de dar sentido y cobijo a un universo desposeído del primero y que ha dejado por ello de ofrecer la posibilidad del segundo. Jean Paul se siente involucrado en la campaña contra el ateísmo politeísta de Goethe, contra el nihilismo ateo y ético de Kant, que los escritores de la *Frühromantik,* con Jacobi a la cabeza, han emprendido en los últimos años del siglo. La tra-

dición cristiana europea, el sol invicto del Cristo naciente, ha desbaratado y puesto en sombras a los dioses. Esa tradición y esa luminosidad y ese calor del cristianismo deben ser preservados de los ataques que el racionalismo y el subjetivismo de Kant y de Fichte les están dirigiendo. Ambos, Kant y Fichte, así como los profesorcillos, sus secuaces, son propagadores de la fría racionalidad ilustrada, que abandona a los hombres a la intemperie, en un desierto sin corazón, sin el calor del Padre primordial, del Eterno Creador del mundo y donador de sentido, de finalidad y de esperanza. Con ello, el yo humano se ha visto desgajado de las cosas, extraño en el universo infinito y sinsentido en el absurdo de una Historia humana que del caos proviene y a ninguna finalidad se ordena. El sujeto humano, creador de sí mismo y ordenador y constructor del mundo, no encuentra apoyo ni cobijo ni calor. El Yo se encuentra eternamente solo como creador originario y absoluto, ¿no es verdad, entonces, que, al ser su generador, es por ello mismo simultáneamente, también su ángel exterminador?

Macabros en general resultan para nuestra sensibilidad actual los Sueños de los románticos, con su escenografía nocturna de tumbas abiertas, losas sepulcrales, ruinas, esqueletos y demás parafernalia de un mundo alunado y de ultratumba. El *Discurso...*[7] de Jean Paul participa de todos los elementos del Romanticismo, y también los varios esbozos preliminares que fue desarrollando a lo largo de unos cinco años. Se recorrerán a continuación los distintos mojones de la redacción del *Discurso* hasta su culminación en el *Discurso* mismo, para terminar en su posterior colofón[8]. Esos hitos pueden nombrarse así: 1) *Schild(erung),* esto es, *Exposición* (pintura, descripción); 2) *Todtenpredigt,* o *Sermón fúnebre* (Sermón de difuntos); 3) *Klage,* esto es, *Lamentación;* 4) *Rede* o *Discurso;* y finalmente 5) *Traum* o *Sueño*. La temática principal es en todos los tramos de la redacción la misma, aunque los personajes cambien y también lo hagan, junto con ellos, algunos elementos de la escenografía y coreografía. Ese tema central consiste en el mensaje, repetido en tres de los títulos, de que «no hay Dios» *(«es ist kein Gott»;* o bien, *«dass kein Gott sei»),* y en las situacio-

[7] El texto principal al que se hará referencia a partir de ahora es: «Primer bodegón de flores: Discurso de Cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe». Cfr. Jean Paul, 2005: 44-57. Algunos autores y comentaristas lo llaman, abreviadamente, *Sueño* (y sueño es en efecto). Aquí, sin embargo, será nombrado como *Discurso* o *(Rede),* dado que esa es la primera palabra del título del fragmento (título en el que no aparece la palabra «Sueño *(Traum)»).*

[8] El aquí llamado colofón sí que incluye en su título, y reduplicada, la palabra «Sueño *(Traum)».* Cfr. Jean Paul, 2005: 62-73.

nes y consecuencias que acompañan y siguen a semejante hecho, revelación o acontecimiento. La principal de esas circunstancias es la soledad y la muerte, la vaciedad, el aniquilamiento de todo sentido y todo calor humano, la orfandad de los seres humanos y el terrible frío de los espacios vacíos del universo en los que sólo habitan la muerte y el olvido rodeados por el helado anillo de la eternidad. Por ello, la metáfora del sueño, del suelo de la muerte, de honda raigambre cultural y específica imagen nocturna de los escritores románticos, tiene en este caso una añadida y más específica justificación. Si Dios no existe el sueño de la muerte es la única realidad duradera, la auténtica verdad de la existencia. En eso consiste el nihilismo para Jean Paul y ésa fue la vivencia que el escritor tuvo en su visión del 15 de noviembre de 1790. Todo esto constituye lo que se puede llamar el lado negativo del mensaje y de la experiencia vivida de Jean Paul. Pero, para él, la imagen del sueño tiene otra virtualidad: la de que de un sueño se despierta, no hay sueño eterno, ni siquiera el de la muerte. De ahí que lo caracterizado por Jean Paul como sueño, como nada, es la vida humana y el universo todo en el caso de que Dios no existiera. Esta es su crítica, tanto de la Ilustración como del criticismo y del idealismo. La razón ilustrada, lejos de ser como en Kant, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, es, por el contrario, para Jean Paul, el sueño que produce monstruos (en una distinta lectura del grabado de Goya). Tal es, en su crudeza, el retrógrado y oscurantista mensaje de Jean Paul.

Nada, al parecer, identifica en principio ese «él» *(er)* que predica que no hay Dios, en el primer texto de Jean Paul de los que aquí se consideran (ver Jean Paul, 2005: 20 y 21): el fragmento «Esbozo del ateísmo, predica que no hay Dios». Se trata de una anotación en el Diario, que lleva una fecha: 3 de agosto de 1789. Tampoco se dice qué o quién es el espíritu *(der Geist)* que predica en la iglesia acerca de la vanidad de todas las cosas. Ni se identifica a ese *amigo* al que el autor ve «allá abajo»; no se dice tampoco qué o dónde es ese *darunter*. Y la mano que hace señas y la rueda del tiempo y el esqueleto. Y los muertos sin sepultura, los buenos soñando con el cielo y los malvados, despiertos, esto es, no soñando nada. Todo ello ocurre de noche, «una noche». Se puede colegir que «el amigo» es Adam Lorenz von Oerthel, que había muerto en octubre de 1786 y que era reconocidamente ateo. Se trata en todo caso de elementos argumentales y escenográficos dispersos y, aún, inconexos por la misma naturaleza del apunte. Pero se puede ver el entramado, el armazón y el escenario, e incluso el boceto de personajes, de lo que aparecerá más adelante en textos progresivamente más elaborados. Dejando de

momento de lado el título, añadido posteriormente por Jean Paul, el catálogo ambiental incluye, la noche, la iglesia (dejando adivinar el cementerio en torno por la presencia de esqueletos y de muertos buenos y malvados), la pared con la rueda del tiempo en movimiento. En ese escenario actúa el espíritu predicador, hacen allí su aparición los malvados y los buenos, y una mano hace señas amenazando a los primeros, y tiembla un esqueleto. Una variante final establece con más precisión los personajes y sus actuaciones: los muertos están sin sepultura, los buenos están soñando con el cielo y los malvados están despiertos. No se especifica si los buenos y los malvados son una división del los muertos insepultos o se trata de tres categorías de personajes distintos, aunque parece ser más plausible la primera opción (confirmada por los textos posteriores). Se trataría entonces de un universo de muertos, entre los que se encuentra el *amigo*. Y el «allá abajo» debería entonces señalar el «lugar de los muertos». La rueda en movimiento del tiempo se halla en la pared. Débese entender la pared de la iglesia. ¿Se trata pues de un reloj? Y el espíritu ¿será entonces el espíritu del tiempo, es decir, el sentir de la filosofía y el pensar de la época, esto es, el ateísmo? Si, finalmente, se atiende al título posteriormente escrito, cabe pensar que el *«er»* es el ateísmo mismo, o bien, su esbozo *(Schild[erung])*. Quedan, de cualquier forma, establecidas las preguntas y esbozadas tanto algunas (posibles) respuestas como las reglas y el escenario del juego.

Otros dos subsiguientes y sucesivos esbozos precisan el romántico escenario nocturno y funeral y dan figura y ponen nombre al personaje principal de la acción dramática. Ante el texto del mismo año 1789, el «Sermón fúnebre» o *«Todtenpredigt Shakespear»* (Jean Paul, 2005: 20-22 y 21-23), y el más elaborado del año siguiente, 1790, la «Lamentación» o *«Des todten Shakespear's Klage unter todten Zuhörern in der Kirche, dass kein Gott sei»* (Jean Paul, 2005: 30-36 y 31-37), se puede comparar el primer «Esbozo del ateísmo» a la acotación marginal de una pieza dramática, cuya acción comienza a ser efectivamente desarrollada en estos otros dos textos. El primero de ellos, el «Sermón fúnebre», reproduce la prédica de aquel espíritu que en la iglesia proclamaba la inanidad de todo. El espíritu ahora tiene nombre, ya ha sido identificado como personaje. Se trata de Shakespeare. Y no por casualidad. Él es el espíritu del tiempo, el *Zeitgeist,* es decir, más bien, Shakespeare es la cultura occidental entera, él es el genio de la dramaturgia universal. A finales del siglo XVIII, la época en que Jean Paul escribe los textos que aquí se analizan, la imagen de Shakespeare es la del genio poderoso y libre que es capaz de aunar el desarrollo dramático de la interioridad creativa y el devenir giratorio e incansa-

ble del cosmos como creación universal. Herder había notado en 1773 cómo en el genio de Shakespeare se realizaba la «superior necesidad del arte transformado en naturaleza» (Jean Paul, 2005: 77, n. 3). Se debe entender la acotación dramática: «Escena la misma». En ella se transcribe la alocución de Shakespeare. Éste (muerto, según el siguiente texto) increpa al sol, «masa de fuego» convertida ya en sólo reflejo del infierno, que crea la ilusión de que, junto al caos salvaje existiera otro caos domesticado en el que «me he despertado y he creído en Dios», Los vivos, felices, ellos creen en el tiempo y de él participan; pero en verdad sólo existe una eternidad trituradora. No hay un hoy, sino solamente un ayer. Los vivos son como esos muertos. Dios, el gran ojo del mundo, es ahora una negra órbita. La ceniza de los muertos es la pátina del espejo en el que los vivos son reflejos, imágenes especulares, o bien, imágenes de linterna mágica. El sermón de Shakespeare muestra el universo de los muertos como la verdad que sustenta el espejo, la linterna mágica, en los que se reflejan las imágenes ilusorias de los vivos. El segundo de estos textos, la «Lamentación», explicita más claramente el escenario, continuación del esbozado en el «Esbozo»: Shakespeare está muerto, y rodeado de oyentes igualmente muertos, está en la iglesia (aquel espíritu de en ella predicaba) y su prédica, su lamento, su queja, es la misma: Que no hay Dios. Otras nuevas acotaciones preceden a la acción dramática y al lamento. El autor recuerda las leyendas de su infancia, según las cuales los muertos en la noche, remedan el oficio divino de los vivos en la iglesia. Sabemos así que esta leyenda es el origen del escenario esbozado en la acotación dramática primera. Aparece ahora la luna (nocturnidad, reflejo de otra luz) reflejada a su vez en los altos ventanales. Y aparece también por vez primera el sueño: Los sueños tienen la virtud de elevarnos a la contemplación. «Soñé que me despertaba en un cementerio». El juego de los espejos multiplica los ilusorios escenarios casi hasta el infinito. Tras los sepulcros abiertos, se despliega explícita la visión de la iglesia: la rueda del tiempo es ahora el cuadrante de la eternidad, en el que vanamente los muertos intenta leer el tiempo Y el mensaje de una «noble figura que se parecía a Shakespeare» se resume: Dios no existe ni tampoco el tiempo. La eternidad se rumia a sí misma y roe el caos (Jean Paul, 2005: 32, 33). Tras la descripción de la negra órbita de la naturaleza, lo que se buscara otrora como el ojo divino, tras las apelaciones al sol y su vano periplo entre los mundos, se apostrofa a los vivos, felices, que «como niños... vais hacia el Padre». La ilusión de la vida es una infantil ilusión bajo la mirada de un «Dios imposible». «¿No veis vosotros, los muertos, sobre el altar el inmóvil montón de restos de Jesucristo putrefac-

to?». Pero todo esto es el sueño. Todo ello ocurre en el intervalo del sueño, entre las once y las doce de la noche. Pues «el badajo de la campana pareció dar la duodécima hora y aplastó a la iglesia y a los muertos: me desperté y me sentí dichoso de poder adorar a Dios».

Por fin se llega al texto principal al que los anteriores se enderezan y del que todos ellos son esbozos. Ya el título va seguido de una nota de Jean Paul en la que éste asegura que la lectura de tal escrito, en un hipotético futuro desesperanzado, le devolvería el sentimiento de afirmación de la existencia de Dios. Por tanto, a esta luz será necesario leer este discurso de Cristo muerto a unos oyentes muertos en el que desde la cima del mundo se proclama que no hay Dios. Además de ello, el texto comienza con un «Proemio» en el que se declara su propósito: Aquellos que niegan la existencia de Dios lo hacen con tan poco sentido como los que la afirman. Nuestros sistemas coleccionan frías ideas que sólo después transformamos en sentimientos. Así ocurre con la fe en la inmortalidad del alma. Del ateísmo procede un venenoso miasma. Y más dañina aún que la negación de la inmortalidad es la negación de la divinidad, porque con ésta se pierde el mundo real y el sol que lo ilumina. La finalidad desaparece del mundo y la soledad más acabada se adueña del ateo. Pero es que además es preciso parar los pies a esos *magistri* universitarios que trabajan en las minas de la filosofía crítica. Está claro entonces contra qué y contra quién se dirige la visión mortal de Jean Paul: Se trata de Kant y sus secuaces, de los seguidores del pensamiento ilustrado y del racionalismo que coleccionan fríamente meras ideas vanas y no valoran el calor y el consuelo que la fe en la divinidad ofrece a los hombres. La ontología de Jean Paul, como por lo demás toda la metafísica hasta Kant está sostenida por la clave de bóveda de la idea de Dios, más bien, de la fe en Dios. Tal es el sol que ilumina el mundo y es al mismo tiempo el fundamento de su realidad. Estamos ante las secuelas del mundo de Platón, mundo en el que la idea del Bien es ya, desde el cristianismo, Dios mismo objeto de la fe, el fundamento teológico de la ontología.

> Para el 'platónico' Jacobi, 'nihilista' es el idealismo, que identifica la realidad externa e independiente del pensamiento con la nada; para el 'no platónico' Nietzsche, 'nihilista' es quien no reconoce la autonomía de la existencia de la tierra y pone en el más allá el fundamento y el valor de toda existencia; y para Heidegger 'nihilista' es el 'olvido' del 'ser del ente' (Severino, 1991: 342).

En su *Carta* a Fichte de 1799, Jacobi llama 'nihilismo' al idealismo trascendental kantiano y a su deriva en el idealismo subjetivo de

Fichte (Sánchez Meca, 2004: 9). Para el no menos 'platónico' Jean Paul, que se mueve en la órbita de Jacobi, 'nihilismo' es la disolución de las certezas metafísicas y la desvalorización de los valores tradicionales de Occidente. Pero Jean Paul, que es más un poeta que un filósofo, pone el acento en la frialdad del universo del criticismo y en el calor de la fe en Dios. No resulta, pues, extraño que Nietzsche minusvalore e incluso desprecie las ideas y el sentimentalismo de Jean Paul, un perfecto 'nihilista pasivo' en sentido nietzscheano (Ver: Nietzsche, 1998: 69), en las antípodas de sus propias valoraciones y sentimientos[9].

Quien huye de un mundo adulto que le resulta inhóspito y helador, tiende a buscar refugio en sus recuerdos de infancia, dulcificando y aquietando los terrores característicos de una época vital a la que la distancia temporal idealiza y mitifica. Los cuentos y leyendas infantiles se recuerdan como ensoñaciones placenteras y aun consoladoras. Jean Paul hace aún otra precisión antes de relatar su propio sueño, encuadrándolo en la corriente de las nocturnas leyendas infantiles. Recuerda la conseja de que los muertos, a medianoche, se alzan de sus tumbas y en la iglesia vacía imitan el servicio divino de los vivos, mientras la luz de la luna se refleja en las vidrieras de los altos ventanales. Así enlaza Jean Paul su propio cuento, su propio sueño con las tradiciones populares e infantiles. Los sueños nos elevan, piensa Jean Paul, a la tranquila altura de la infancia, incluso en sus terrores, alejándonos de la cascada que ruge abajo. Exáltase así el valor terapéutico de los sueños frente a la dureza de la vida y del universo entorno vacío y silente: En ellos, los terrores de la infancia danzan como luciérnagas en la angosta noche del alma. ¡Ah, el tiempo aquel en el que aun en mis terrores nocturnos era niño y feliz!, parece exclamar Jean Paul, apelando al poder de los sueños. Como se verá enseguida el entramado de sueños y nocturnidades va a reduplicarse en el relato hasta componer un anímico laberinto.

Represéntase ahora el inicio de la acción propiamente dicha, lo que algunos han llamado el cuerpo del sueño. El protagonista se halla, una tarde de verano, tendido frente al sol en la cima de un monte. Se queda dormido y sueña que un reloj lo despierta en un cemen-

---

[9] Jean Paul resulta para Nietzsche una figura despreciable en medio de los gigantes alemanes del clasicismo: la «pujante yerbamala que en la noche creció en los delicados campos fructíferos de Schiller y Goethe; ... un buen hombre y sin embargo una desgracia; una fatalidad en bata de dormir» (ver referencias y textos en González de Cardedal, 1996: 198 y 276). Por lo demás, para las influencias y relaciones entre Jean Paul y Nietzsche véase el trabajo de Giuliano Campioni en otro de los capítulos de este libro.

terio nocturno. Son las once de la noche. La situación real se invierte en el sueño punto por punto. En esa última hora del mundo va a transcurrir la acción de ese despertar en sueños de un dormido. La escenografía sepulcral la conocemos ya de redacciones anteriores. Se añade un dato: «En los abiertos ataúdes sólo los niños dormían». No se dice si en sus sueños soñaban. Se supone. La descripción de la iglesia nocturna aporta también un nuevo dato: «La iglesia oscilaba por obra de la inaudita discordancia de dos notas que chocaban en su interior, queriendo en vano armonizarse». De nuevo, la interpretación queda abierta y sugerida. Esas dos notas necesariamente discordantes ¿qué notas son? ¿Son acaso internas a la iglesia, esto es, a la fe misma? ¿A qué medular contradicción de la cultura o de la creencia se apunta con la metáfora? De hecho, el mundo nocturno y sepulcral del despierto soñante es un mundo escindido de manera irremediable e irrecomponible. El protagonista se abre paso entre sombras desconocidas, acuñadas por siglos antiguos. Todos los restos de la cultura parecen darse cita allí como jirones viejos de tradiciones muertas. En este escenario del despierto que sueña dormido entre sombras aparece ahora un muerto dormido que sonríe en un sueño feliz. Pero es despertado y deja de sonreír. Toda la escena está presidida por el cuadrante de la eternidad (ya no hay tiempo).

Sobre este escenario desciende la figura de Cristo que a la pregunta de los muertos: «Cristo ¿no hay Dios?», responde «No hay ninguno». Su propio temblor aplasta las sombras de los muertos temblantes. Cristo comienza su «discurso», rigurosa contralectura del salmista: Por todos los lugares y mundos he buscado y no he hallado Dios ninguno. He clamado «¿Dónde estás, Padre mío?» y no he obtenido respuesta. Sobre el inmenso mundo no hallé el ojo divino, sino una vacía órbita sin fondo. Y la eternidad es el caos. Puesto que Dios no existe, las notas discordantes seguirán resonando. Tal vez esto caracteriza al menos el origen de esas notas que destruyen la iglesia y que ahora despedazan las sombras. Su origen es la negación de Dios. Son las notas del caos de la eternidad sin remedio. Las sombras se disuelven y el sentimiento gira en una nueva vuelta de tuerca. Entran en la iglesia los niños (es de suponer que esos niños que dormían felices en sus abiertas tumbas). Ahora se han despertado y preguntan: Jesús, ¿no tenemos padre? Y Jesús, deshecho en llano, confirma: «Todos nosotros somos huérfanos, vosotros y yo, estamos sin padre»[10]. El

[10] «Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater» (Jean Paul, 2005: 52). Compárese la expresión con la contenida en el famoso párrafo 125 de *La Cien-*

chirrido de las discordantes notas se hizo entonces insoportable y todo, los niños, la iglesia, el sol y la tierra se vinieron abajo. Sólo en lo alto quedó Cristo solo y alzó los ojos a la Nada y comprendió que nada la sostenía. «¡Qué solo está cada uno de nosotros en el vasto catafalco del Todo! A mi lado no hay nadie más que yo». Sin Padre. «Ay, si cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?» (Jean Paul, 2005: 52 y 53). Esta frase suele ser muy comentada como expresión de la terrible catástrofe que se produce cuando el hombre es señor de sí mismo[11]. Cabe responder simplemente: Sí, puede serlo... y también no serlo. Ser hombre es justamente su responsabilidad.

Tras este apóstrofe a la Nada, el Cristo muerto recuerda los días en que aún estaba vivo y feliz sobre la tierra y dirige sus palabras de advertencia a los aún vivientes, avisándoles de que tras de su muerte no encontrarán descanso no cobijo el caos tormentoso y la medianoche eterna (Cabe recordar que el tiempo del sueño del soñante es precisamente ese tiempo que corre desde la hora undécima, nocturna, hacia la medianoche. El reluciente edificio del mundo, el universo, el Todo y la Naturaleza son abrazados y estrujados por los anillos de la gigantesca serpiente de la eternidad, que es el Caos, según sus diferentes densidades, el Todo es estrujado dos veces y la Naturaleza lo es

---

cia jovial (para cuyo personaje se dice que Nietzsche tomó como modelo a Jean Paul): «Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!» (en *Nietzsche Werke Historisch-kritische Ausgabe,* © Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co. Electronic Edition, rec. 9226). Ambas expresiones son gramatical y morfológicamente similares. No obstante, su deriva y su fondo significativo no pueden ser más opuestos.

[11] Recientemente, su santidad Benedicto XVI declaró, ante el sínodo de obispos reunido en Roma, en la basílica de San Pedro, el día 2 de octubre de 2005: «No existirá justicia allí donde el hombre se alza como único señor». Tras este titular (del periódico), el Papa explica: «Queremos ser los únicos propietarios en primera persona. Queremos poseer el mundo y nuestra propia vida de manera ilimitada. Dios es un obstáculo. O se hace de él una frase devota o lo negamos del todo, proscrito de la vida pública hasta el punto de perder todo el significado. La tolerancia que, por así decirlo, admite a Dios como opinión privada pero lo niega públicamente, la realidad del mundo y de nuestra vida, no es tolerancia sino hipocresía». Hasta aquí la cita, tomada de un periódico, debe advertirse por prudencia, aunque se trate como se trata de un periódico serio. No creo, por otra parte, que sea difícil colacionar los textos en publicaciones oficiales. (Véase *El País* (edición de Andalucía), lunes, 3 de octubre de 2005: 34). Puede verse que el discurso de Jean Paul sigue vigente en amplios sectores de la actualidad. El papa Benedicto XVI, cardenal Joseph Ratzinger, es como se sabe un notable intelectual y teólogo católico que reacciona frente a la laicización de Europa al menos desde la época del 68, ya antes de haber sido nombrado gran inquisidor de la Iglesia.

miles de veces, los mundos lo son unos contra otros; y, cuando una campana está a punto de dar la última hora del tiempo, señal de la destrucción del mundo, el soñante deja de soñar y el durmiente deja de dormir. Esto es, sobreviene el despertar, ya no dentro del sueño, sino como final del sueño y como realidad fuera de él. En esa realidad, el protagonista ya no soñante despierto puede de nuevo adorar a Dios. El sol brillaba cuando el yacente ya despierto no soñante se levantó y junto con la luna, el crepúsculo y las espigas, todo el alegre mundo pasajero, se vio en la presencia del Padre infinito. La Naturaleza sonaba a paz y las lejanas campanas llamaban a vísperas. Cabe decir, el despierto no soñante y su risueño mundo viven alegres de nuevo en una alegre infancia protegida por el Padre infinito. Una confiada minoría de edad bajo el suave yugo de un Padre y la lene dirección de unos tutores de los que sería pecaminoso y catastrófico pretender desprenderse. El mundo de la *mayoría de edad* que enunció y soñó, luminosamente, Kant, esa «salida del hombre de su autoculpable *minoría de edad*» (Kant, 1996: 17), parece ser un ámbito demasiado frío, un universo demasiado inhóspito, para los Juan Pablos y para los Benitos.

Un último sueño es ofrecido por Jean Paul en esta serie de escritos. Se trata del *Segundo bodegón de flores: El sueño en el sueño*. Jean Paul, soñando dormido, sueña que se halla en el otro mundo en el que, invisible, asiste a un diálogo entre María, la Madre, y Jesús, su Hijo. Ella quiere volver a la tierra y él responde. La tierra es un sueño lleno de sueños; para que se te aparezcan los sueños, tienes que dormir. De este modo el sueño se reduplica y se enrosca sobre sí mismo, como aquella serpiente de la eternidad. Se trata en este caso de un sueño de amor y de plácido dormitar de sueños infantiles en los que la madre María se aparece a los niños en su figura de Madre. Y ella misma, María sonríe dormida soñando y repite a su Hijo al despertar: Sólo una madre sabe amar, sólo una madre. Con lo que el dormido soñante también se despierta para encontrar en la tierra a la madre que tal vez concede su perdón al soñador de la verdad. De este peculiar sueño existen también dos redacciones. En ellas se muestra, así también, la duplicidad característica de los escritos de Jean Paul, el tema del doble en el que no cabe entrar en este capítulo. Pero además, la imagen del amor de la madre, suprema forma de realización, para Jean Paul, del amor todopoderoso, sirve de contraste, de contrapeso, a la figura desasosegante y catastrófica de la muerte del Padre, que recorre como espina dorsal todos los otros sueños de los que se ha tratado hasta aquí. La Ilustración es ese movimiento de alejamiento, de toma de distancia, de madurez, de emancipación con respecto

al Padre. Sin pretender entrar en este «paraíso freudiano» que son los sueños de Jean Paul, no se puede desconocer esta obsesión paterna, esta especie de fijación a la infancia feliz bajo la mirada paterna, cuya nostalgia articula los relatos vistos, universo paternal que finalmente reaparece transformado en el regazo de la madre amantísima.

Ver en los sueños de Jean Paul una especie de contrafigura del Credo católico-cristiano, del mismo modo que se ha visto en el *Discurso de Cristo muerto* una contrafigura del salmista, es algo que se ha propuesto con acierto (González de Cardedal, 1996: 247). De este modo, la Primera pieza floral es una especial bajada a los infiernos del Cristo muerto, no para posibilitar la ascensión de los muertos y del mundo todo a la eterna morada del Padre, sino para ratificar la muerte de Dios y la vanidad de toda esperanza en un paternal más allá. Si la madurez señalada por la Ilustración es representada como esa peculiar forma de nihilismo que vacía de sentido y priva de fundamento a la realidad y a la existencia, de tal manera que la «muerte del Padre», lejos de significar la emancipación y la mayoría de edad de los hombres, significa su aniquilación y exterminio, a ello le sirve de complemento el Sueño en el sueño, esa segunda pieza floral, según la cual la verdad del sueño reside en el amor cuya más excelsa figura es el amor de la madre por el hijo. Las diversas formas del amor, los diversos sueños del sueño de la tierra, a que pasa revista la durmiente y soñante María, culminan en el amor de la madre que no se separó del corazón del niño (Jean Paul, 2005: 73). La infancia es el Paraíso y la madurez el Caos. Tétrico mensaje acorde con los tiempos.

Ya estamos cerca del final de este escrito que va resultando largo como nota de presentación de este temprano y reactivo nihilismo. Todo había comenzado en la tarde de un 15 de noviembre:

> La tarde más importante de mi vida, ya que experimenté el pensamiento de la muerte: que no hay absolutamente ninguna diferencia si muero mañana o dentro de treinta años; que todo proyecto y todas las cosas se diluyen ante mí, y que debo amar a los pobres hombres, que tan rápidamente se van al fondo con su brizna de vida; el pensamiento se transformó en el de la inutilidad de todo quehacer. Me encontré ante mi futuro lecho de muerte, pasando los treinta años, me vi con mano de difunto, abandonada, con cara de enfermo, deshecho, con los ojos de mármol, oí cómo en la última noche mis fantasías combatían entre ellas... Oh, vosotros, hermanos míos, quiero amaros más, quiero daros más alegría. ¿Cómo podría atormentar el par de días invernales que os quedan de vida plena, vuestras imágenes, plenas de colores mun-

> danos, que se decoloran en el trémulo reflejo de la vida? Nunca olvidaré aquel 15 de noviembre (Jean Paul, 2005: 24).

Las visiones lúgubres y obsesivas de lechos de muerte, cementerios lunares y difuntos putrefactos pueblan el imaginario de Jean Paul en los largos y tristes años que preceden a aquel 15 de noviembre de 1790 y en él culminan. Los escritos de Jean Paul son así el dietario personal, la hoja de derrota, de una lacerante enfermedad que lo postra una y otra vez en la depresión y la hipocondría, contra las cuales sus menguadas fuerzas morales y espirituales parecen no ser suficientes por sí solas, ya que, incapaces de alzarse sobre sí mismas, buscan consuelo y ayuda en las nostalgias de la infancia y en los filiales sentimientos de amor y gratitud debidas a los propios progenitores y extienden a magnífica escala cósmica los lánguidos sentires de un convaleciente, en una fantástica sinfonía de fantasmas nocturnos, paisajes desolados, cadáveres ambulantes, templos bamboleantes y trasgos sepulcrales, de muertos niños huérfanos que añoran a su padre y sonríen felices en el regazo de sus soñadas madres, presididos en el altar por los restos de un Cristo putrefacto.

Zaguán, vestíbulo y entrada a las múltiples y posteriores versiones del nihilismo por venir, los Sueños y Discursos de Jean Paul vienen a ser la expresión de un tránsito, de una estación de paso entre dos épocas. Demasiado clásico para ser romántico es, complementariamente, demasiado tardío para ser clásico y excesivamente madrugador para encontrarse a gusto en el sentir romántico. Jean Paul, como otros muchos coetáneos suyos, reacciona casi a partes iguales contra el racionalismo y contra el idealismo. Admira, por ejemplo, a Goethe tanto como a él se opone, sin por eso lograr la admiración o el respeto de su señor de Weimar sino más bien su desprecio. Autor de amplio éxito popular, admirado en su época y amado por sucesivas amantes, este romántico don Juan logra, porfiadamente, enfadar por igual a sus mayores y a sus descendientes. Muy leído en vida, pasa, tras su muerte, a un discreto silencio, que no olvido completo. Es leído en secreto por la posteridad, aunque muchos de sus callados lectores repitan el gesto de Herder en 1790: Callar y no dejar constancia de haber recibido el envío. Jean Paul muere la tarde del 14 de noviembre de 1825, exactamente treinta y cinco años después de aquella primera tarde memorable del 15 de noviembre de 1790, la tarde más importante de su vida, en su casa final en Bayreuth. Muchos años después, en esa misma ciudad, uno de esos secretos lectores de Jean Paul rompería los últimos lazos que le unían a la cultura alemana. Era también una tarde, la del 13 de agosto de 1876. Frie-

drich Nietzsche se deshizo entonces del anillo del Nibelungo, dejando atrás al maestro Wagner, al desde entonces precursor Jean Paul y al muerto Dios de la metafísica. Con esa despedida, comenzaba la *Ciencia jovial.*

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera),* Madrid, CSIC/Instituto Antonio de Nebrija, 1942.

CEREZO GALÁN, Pedro, *El mal del siglo,* Madrid/Granada, Biblioteca Nueva/Universidad, 2003.

FABRIS, Adriano, «El yo y su doble», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 24-31.

— «Introducción», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 5-18.

— «La imagen de la madre», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 72-75.

— «La muerte del padre», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 60-63.

— «La representación del nihilismo», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 56-61.

— «Una mirada desde el sueño», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 36-45.

GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio, «La recuperación de lo religioso en el primer romanticismo alemán», en J. Gómez Caffarena y J. M.ª Mardones (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión II,* Barcelona, Anthropos, 1993, 177-206.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, «Jean Paul Richter: "Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios"», *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología,* Madrid, Trotta, 1996, 193-289.

HEGEL, G. W. F. (1807), *Fenomenología del Espíritu,* traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1978.

JEAN PAUL (1789), «Exposición del ateísmo. Sermón sobre la inexistencia de Dios», *Alba del nihilismo,* 2005, 20-21.

— (1789), «Sermón fúnebre de Shakespeare», *Alba del nihilismo,* 2005, 20-23.

— (1790), «Lamentación de Shakespeare muerto, en la iglesia, rodeado de oyentes muertos, en donde se proclama que Dios no existe», *Alba del nihilismo,* 2005, 30-37.

— (1795), «Primer bodegón de flores: Discurso de Cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe», *Alba del nihilismo,* 2005, 44-57.

— (1795), «Primera pieza floral: Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos, diciendo que no hay Dios», versión de Andrés Sánchez Pascual, en O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolrgómenos para una cristología,* 1996, 283-289.

JEAN PAUL (1796), «Segundo bodegón de flores: El sueño en el sueño», *Alba del nihilismo,* 2005, 62-73.
— *Alba del nihilismo,* edición de A. Fabris, epílogo de O. Pögeler, trad. de J. Pérez de Tudela, Madrid, Istmo, 2005.
KANT, Immanuel (1784), «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», en I. Kant y otros, *¿Qué es Ilustración?,* Madrid, Tecnos, 1993, 17-25.
NIETZSCHE, Friedrich (1882), *La ciencia jovial [La gaya scienza],* edición de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
— (1885/1888), *El nihilismo: escritos póstumos,* selección y traducción de Gonçal Mayos, Barcelona, Península, 1998.
PÖGGELER, Otto, «Epílogo: El nihilismo como problema», Jean Paul, *Alba del nihilismo,* 2005, 81-104.
SÁNCHEZ MECA, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa,* Madrid, Síntesis, 2004.
SEVERINO, Emanuele (1982), *Esencia del nihilismo,* Madrid, Taurus, 1991.
VALVERDE, José María, *Romanticismo y realismo,* tomo 7 de M. de Riquer y J. M.ª Valverde, *Historia de la Literatura Universal,* Barcelona, Planeta, 1985.
VILLACAÑAS, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y romanticismo,* Madrid, Cincel, 1988.

CAPÍTULO 3

De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

INTRODUCCIÓN

Simultáneamente a la publicación de *Sein und Zeit,* en el Curso de Marburgo del Semestre de verano de 1927, bajo el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* encontramos la primera referencia de Heidegger a Suárez[1]:

> Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier. Fue Suárez quien sistematizó por

[1] Los estudios de la interpretación heideggeriana de la metafísica de Suárez son todavía escasos: C. G. Noreña, «Heidegger, on Suárez: the 1927 Marburg Lectures», *International Philosophical Quarterly,* 23 (1983) 407-442; C. Esposito, «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nell critica contemporanea», en *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo,* Bari, Levante, 1995, 465-573; Íd., «Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica,* 1 (2001) 407-430.

> primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología. Antes de él, la Edad Media, incluido Tomás y Duns Escoto, trataron el pensamiento antiguo sólo en comentarios que consideraban los textos uno tras otro. El libro fundamental de la antigüedad, la *Metafísica* de Aristóteles no es una obra coherente, carece de estructura sistemática. Suárez lo vio y trató de suplir esta carencia, pues así la consideró, disponiendo, por vez primera, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró durante los siglos siguientes hasta Hegel. De acuerdo con ella, se distingue entre una *metaphysica generalis,* una ontología general, y una *metaphysica specialis, cosmologia rationalis,* ontología de la naturaleza, *psychologia rationalis,* ontología del espíritu, y una *theologia rationalis,* ontología de Dios[2].

La segunda referencia la encontramos en el Curso de Friburgo del Semestre de invierno de 1929-1930. En este caso, Heidegger está analizando los conceptos de metafísica que manejan Tomás de Aquino y Suárez, y tampoco aquí escatima en elogios:

> La importancia de este teólogo y filósofo está todavía lejos de ser reconocida al nivel que merece este pensador, el que, en materia de precisión y en independencia en la interrogación debe ser puesto todavía más allá que Tomás de Aquino. Su importancia para el desarrollo y la formación de la metafísica moderna no es sólo formal en el sentido de que bajo esta influencia la metafísica en tanto que disciplina se instala dentro de una forma determinada, sino también por la impronta que le da a los problemas de contenido, sobre el estilo en que ellos despertarán más tarde en la filosofía moderna[3].

La tercera y última referencia aparece en el escrito de 1941 «La metafísica como historia del ser», que constituye el capítulo VII de la segunda parte de *Nietzsche*. Aquí Suárez es presentado como momento fundamental en la consumación de la reducción del ser a mero producto en la tradición metafísica. En lo que se refiere al reconocimiento de la obra de Suárez, en este momento Heidegger es

---

[2] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* Gesamtausgabe, vol. 24, Fráncfort, Klostermann, 1975, pág. 112 (trad. esp. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Madrid, Trotta, 2000, pág. 112).

[3] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit,* Gesamtausgabe, vols. 29/30, Fráncfort, Klostermann, 1983, pág. 78.

consciente de que su «influjo en el comienzo de la metafísica moderna se ha vuelto entretanto más evidente»[4].

Que haya empezado con todos estos elogios por parte de Heidegger al pensar de Suárez, no tiene un fin retórico, sino mostrar por qué las *Disputationes* han contado con un claro reconocimiento en los últimos cincuenta años para entender las claves del paso de la metafísica creacionista medieval a la ontología objetivista propia de la modernidad; es lo que Heidegger afirmó y lo que algunos de los más prestigiosos estudiosos de Suárez han tratado de probar después. Lo curioso es que Heidegger dedica muy poco espacio a Suárez en su vasta obra, no más de veinte páginas. Así que la fuerte influencia que ha ejercido sobre la crítica posterior se debe más a sus palabras laudatorias que al estudio propiamente dicho. Sea como fuere, el caso es que esta influencia fue muy importante. Así, no es de extrañar que el trabajo más importante que se ha escrito en los últimos decenios sobre Suárez sea el del heideggeriano Jean-François Courtine *Suárez et le système de la métaphysique* (París, PUF, 1990)[5].

Lo que ahora tenemos que preguntarnos es: ¿qué tesis hay detrás de estas palabras laudatorias y el escueto esbozo que Heidegger presenta de Suárez? Lo más importante está ya anunciado en los textos citados: Suárez inaugura la ontología propiamente dicha, subordinando a ella la teología natural como ontología especial. Es lo que fundamentalmente vamos a estudiar en el presente trabajo. Pero antes situemos brevemente los textos donde Heidegger se refiere a Suárez y tratemos de aclarar el sentido último de estas referencias.

Estos textos son de los años justamente posteriores a la elaboración de *Sein und Zeit*. Es bien sabido que *Sein und Seit* es una obra inacabada. En el proyecto inicial el trabajo estaba constituido por dos partes: el objetivo fundamental de la primera era «la interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser»[6]; en la segunda parte Heidegger quería proponer los «rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la

---

[4] M. Heidegger, *Nietzsche,* Gesamtausgabe, vol. 6.2, Fráncfort, Klostermann, 1997, pág. 380 (trad. J. L. Vermal, *Nietzsche,* vol. II, Barcelona, Destino, 2000, pág. 341).

[5] Para un análisis detallado de la crítica suareciana en el siglo xx con especial atención a la obra de Courtine, véase mi trabajo «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento,* 232 (2006), págs. 121-138.

[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1927, pág. 39 (trad. J. E. Rivera, *Ser y tiempo,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pág. 62).

problemática de la temporeidad»[7]. Finalmente, *Sein und Zeit* afronta sólo el objetivo de la primera parte, quedando la destrucción fenomenológica de la historia de la metafísica relegado. Pero que Heidegger no presentara explícitamente una segunda parte de *Sein und Zeit,* no debe hacernos pensar que abandonó el proyecto de una destrucción tal. Suscribo la tesis de que *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) y *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cumplen el objetivo de lo que debería haber sido la segunda parte de *Sein und Zeit.*

La pregunta por el sentido del ser no puede ser aclarada sólo a través del acercamiento a ese ente particular que es el Dasein, sino que como todo ente es en sí mismo histórico, la aclaración de la pregunta por el sentido del ser exige un análisis de su constitución en la historia de la metafísica. Pero como la historia de la metafísica es la historia del nihilismo[8], es decir, la historia del olvido del ser, se exige una superación o una destrucción apropiativa de esta misma historia[9].

A su vez, la historia de la metafísica es entendida por Heidegger como la historia de la constitución de la «onto-teo-logía»[10]. La metafísica es el estudio del ente en cuanto ente, pero la metafísica ha representando esta entidad de dos formas distintas: la totalidad de lo ente en sus rasgos más universales y la totalidad de lo ente desde el ente supremo o divino. En el primer caso, la metafísica se configura como ontología, en el segundo, como teología natural. No se trata de dos consideraciones sucesivas, sino que «la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología»[11]. Tampoco son dos nociones contrapuestas de metafísica, porque podríamos decir que cada una de ellas fundamenta a la otra[12]: el discurso sobre lo ente en sus rasgos más generales asienta las bases del discurso teológico, y en la referencia a Dios se esclarece el fundamento óntico del análisis ontológico.

A juicio de Heidegger, es el *olvido del ser* lo que está a la base de la configuración onto-teo-lógica de la metafísica: se quiere *desencubrir* lo ente desde lo ente considerado en su totalidad —sin tener en

---

[7] Ibíd.

[8] M. Heidegger, *Wegmarken,* Gesamtausgabe, vol. 9, pág. 423 (trad. H. Cortés y A. Leyte, «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos,* Madrid, Alianza, 2000, pág. 341).

[9] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 31 (trad. pág. 49).

[10] M. Heidegger, *Identidad y diferencia — Identität und Differenz,* Barcelona, Anthropos, 1988 (1.ª ed. orig. 1957), págs. 120-121.

[11] *Identidad y diferencia,* págs. 150-151.

[12] Ibíd., pág. 133.

cuenta el ser de lo ente—, pero lo ente en su totalidad sólo puede ser pensado desde la universalidad o desde la idea de un ente supremo[13]. De ahí la esencia onto-teo-lógica de la metafísica, y también que en la onto-teo-logía haya permanecido oculta o impensada la esencia misma de la metafísica: el ser. La destrucción de la historia de la metafísica busca, por lo tanto, pensar esa esencia impensada, pensar el ser.

Entonces, y volviendo a nuestro tema, los cursos de que aquí nos hacemos cargo se sitúan de lleno en el objetivo de destrucción de la metafísica propuesto por Heidegger, de tal forma que podemos preguntarnos qué papel desempeña Suárez en la historia de la metafísica como historia de la onto-teo-logía. Si el medioevo opera un desequilibrio en la metafísica aristotélica al subrayar lo teológico sobre lo ontológico, en Suárez, como ya he apuntado, encontramos los fundamentos teóricos que permiten entender la configuración moderna de la onto-teo-logía constituida a partir de la inversión del movimiento medieval y la consecuente subordinación de la teología natural, como *metaphysica specialis,* a la ontología, como *metaphysica generalis.*

De la primera herramienta que se sirve Heidegger para mostrar su tesis es de la contraposición entre el sentido que 'metafísica' tiene en Tomás de Aquino y el que adquiere en Suárez[14].

DEL CONCEPTO TÉCNICO DE METAFÍSICA AL CONCEPTO TOTALIZADOR

Heidegger se hace cargo de la definición de 'metafísica' que Tomás de Aquino propone en el *Proemiun* de los *Libros Metaphysicorum,* donde establece una igualdad entre *prima philosophia, metaphysica* y *theologia* o *scientia divina.* La *scientia divina* se distingue, a su vez, de la *scientia sacra,* que es la teología dogmática, es decir, aquélla que proviene sólo de la revelación divina.

Para Tomás de Aquino, el conocimiento metafísico es el conocimiento supremo al que el ser humano puede llegar por sí mismo, por ello se constituye en *scientia regulatrix.* Como conocimiento supremo su objeto tiene que ser el *mundus intelligibilis,* que, además, es lo más cognoscible, en el sentido de lo más elevado. Tomás de Aquino des-

---

[13] M. Heidegger, *Wegmarken,* págs. 378-379 (trad. «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», *Hitos,* págs. 309-10).

[14] *Die Grundbegriffe der Metaphysik,* págs. 69-84.

cubre enseguida que podemos distinguir el mundo inteligible haciéndonos cargo de tres razones diferentes. En primer lugar, atendiendo a la idea de *causación*. Lo más elevado ha de ser aquello que está en el orden de las primeras causas. Por ello la filosofía primera es aquella que alcanza el conocimiento de la causa suprema, es decir, de Dios en tanto que creador. En segundo lugar, podemos definir la *scientia regulatrix* en orden a la abstracción. Si partimos de la comparación entre conocimiento sensible e inteligible, podemos decir que el conocimiento más inteligible es aquél que versa sobre los principios más universales; el que conoce el *ens qua ens*. La ciencia más inteligible, desde este punto de vista, es aquélla que abarca las determinaciones más generales de los conceptos. Para Tomás de Aquino, estas determinaciones están más allá de la física, por ello son determinaciones *transphysicae*. Y el modo de conocer estas determinaciones es metafísico. En este segundo sentido vemos que la metafísica coincide con lo que más tarde se llamará ontología. En tercer lugar, se puede decir que lo más cognoscible es aquello que está libre de materia. A Tomás de Aquino no le sirve lo que está libre de materia sólo por vía de abstracción, como por ejemplo el espacio o los números considerados en sí mismos, sino la inmaterialidad subsistente, como se da en Dios y en los ángeles. Éste es, por tanto, el objeto de la *scientia regulatrix*.

Esta *scientia regulatrix,* que recoge en sí el problema de las causas primeras, el del ente general y el de Dios, es una ciencia unitaria sólo en apariencia. Frente a como ocurre en Aristóteles, donde el concepto de filosofía primera está orientado por un problema interno a esta misma filosofía, en Tomás de Aquino, la incidencia de asuntos externos, relacionados con la *scientia sacra,* producen tensiones entre las distintas nociones de la *scientia regulatrix* que sólo permiten una aparente unidad de objeto. La cuestión, tal como aparece sustentada sobre las categorías formales, es totalmente distinta de la cuestión tal como se apoya en el Dios cristiano. La unidad sólo se mantiene sobre el hecho de que todo el ámbito de la *scientia regulatrix* está libre de materia, pero mientras que los conceptos están libres de la materia por la abstracción, Dios está libre de la materia siendo el espíritu más concreto, siendo persona absoluta.

El posible desequilibrio impensado por Aristóteles entre ciencia del ente en cuanto ente y teología deviene en el pensar tomista principio constitutivo de la *scientia regulatrix*. De tal forma que la metafísica en su totalidad es redirigida y viene determinada *a priori* por la orientación teológica cristiana. La noción de la filosofía como *ancilla theologiae* es interna a la lógica misma de la *scientia regulatrix,* ya que

las determinaciones del ser en general sólo alcanzan su sentido profundo referidas al conocimiento de Dios.

Con Suárez las cosas cambian. Para empezar, al detectar el desorden interno de los doce libros que constituyen la *Metafísica* aristotélica, decide reorganizar los temas metafísicos desde el libre examen de todo el dominio de problemas que constituyen su objeto propio. Así no hay, como ocurría en Tomás de Aquino y en la tradición escolástica medieval, una aplicación de las ideas metafísicas a los problemas teológicos, sino que «ha suscitado un desarrollo autónomo del problema metafísico»[15]. La dependencia de la *scientia sacra* es mucho menor, al tener la metafísica finalmente un campo propio de reflexión, una ordenación propia.

Al mismo tiempo esta independencia de la teología dogmática se ve también potenciada por el retorno de Suárez al Dios de los filósofos, al Dios racional aristotélico, y de esta manera es posible encontrar en su filosofía una reflexión autónoma en torno al ámbito de problemas propios de la teología natural, es decir, un desarrollo autónomo del problema metafísico respecto de los textos revelados, y, por tanto, respecto del ámbito de las creencias:

> Confieso que en el estudio de las divinas perfecciones —llamadas atributos— me he detenido más de lo que acaso crea alguno que exige el fin aquí pretendido; pero me impulsó a ello en primer lugar la dignidad y elevación de los problemas, luego el que jamás me pareció haber traspasado los límites de la razón natural, y mucho menos los de la metafísica[16].

Con todo esto se hace de nuevo posible la unidad de la metafísica en tanto que onto-teo-logía. Si nos fijamos bien en el planteamiento tomista, la metafísica, como transfísica, queda reducida al estudio de las razones comunes del ente, es decir, tiene un *sentido técnico*[17] en consonancia con su papel en tanto que *ancilla theologiae*. En cambio, Suárez no tiene problemas en equiparar la teología natural con la metafísica entendida como transfísica[18], y hacerlo además

---

[15] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik,* pág. 79.

[16] *DM,* «Motivo y plan de toda obra». Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggerver, *Disputaciones metafísicas,* Madrid, Gredos, 1960-66.

[17] C. Esposito, «Ritorno a Suárez», págs. 475-476.

[18] Ya en la exposición del motivo y plan de las *Disputationes,* Suárez toma nota al respecto: «la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica en lugar y puesto que le corresponde» *(DM,* «Motivo y plan de toda la obra»).

encontrando una coherencia interna entre el orden de la teología natural y el de las verdades metafísicas fundamentales:

> Entre todas las ciencias naturales, aquélla que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia[19].

Así Suárez ha puesto las bases para la noción de una metafísica como ciencia suprema y *total* que va mucho más allá del sentido técnico tomista, siendo la ciencia que estudia el ámbito total de aquello que está más allá de lo físico, tanto en un sentido ontológico, como en sentido óntico, aun cuando él mismo siga considerando que la metafísica debe seguir siendo «sierva de la Teología divina» *(ad divinae Theologiae ministram)*[20].

Pero si la metafísica es una ciencia totalizadora que engloba tanto el estudio del ente en cuanto ente como el del ente supremo, ¿en qué sentido dice Heidegger que con Suárez la ontología se convierte en ámbito autónomo de la teología natural? No lo explica en el texto, pero sólo podemos entender esta afirmación haciéndonos cargo del hecho por el cual la nueva acepción totalizadora del término 'metafísica', que salva la disimetría entre el ámbito ontológico y el teológico, se logra subordinando lo teológico —el *sermo de Deo ac divinis rebus*— a lo metafísico —las *comunes rationes entis*. Es decir, Suárez, y frente a la tradición medieval, funda ontológicamente la teología —y no teológicamente la ontología.

Todo este asunto, no suficientemente aclarado por Heidegger, puede ser puesto de manifiesto con un somero análisis de las *Disputationes* siguiendo algunas indicaciones básicas de Heidegger. La primera pista aparece en la conexión entre los capítulos primero y segundo de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En el primer capítulo Heidegger ha explicado la tesis kantiana de que la

---

[19] *DM*, «Proemio». Por lo demás, se puede decir que el propio Suárez se hace cargo del sentido técnico que la metafísica tiene en Tomás de Aquino: «en algunos pasajes enseña que Dios y las inteligencias son estudiadas por el metafísico como principios y causas de su objeto, y no como partes del mismo» *(DM*, 1,1,18). Aunque Suárez no tarde en constatar que en otros pasajes Tomás de Aquino ha pensado la metafísica en un sentido totalizador.

[20] *DM*, «Motivo y plan de toda la obra».

existencia no es un predicado real: «Las realidades son los contenidos quiditativos de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivos, en nuestro sentido moderno, de si son reales o no»[21].

La realidad, en la ontología kantiana, está constituida por la *res*, es decir, *ens* apunta aquí no al hecho de que algo exista, sino al existente mismo e independientemente de que exista de hecho.

En el capítulo segundo Heidegger está buscando el origen de la identificación kantiana de realidad y *essentia*[22]. La conclusión será que esta tesis hunde sus raíces en la ontologización de la metafísica llevada a cabo por Suárez[23]. Efectivamente, Suárez, habiendo afirmado que el ente con valor nominal es el objeto adecuado de la metafísica, concluirá que «el ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente»[24].

Como veremos más adelante, el sentido de 'existencia' no es el mismo en Kant y Suárez, pero lo importante para nuestros propósitos es que Suárez, al mismo tiempo que mantiene una noción de realidad medieval en relación con la efectividad, identifica realidad con esencia, como hará después Kant, a través de la noción de «esencia real»[25].

Buscando estas raíces, Heidegger se sitúa en el problema de la distinción medieval entre esencia y existencia, y afirmará que Suárez es «quien vio el problema de modo más agudo y correcto»[26]. ¿Por qué dice esto Heidegger?

LA REDUCCIÓN ONTOLÓGICA DE LA METAFÍSICA

Habiendo analizado someramente las diferentes posibilidades de distinción entre esencia y existencia, Heidegger muestra la razón profunda de la distinción real que establece Tomás de Aquino haciéndose cargo de la explicación que del asunto diera Gil de Roma: «es la

---

[21] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 45 (trad. pág. 61).

[22] Ibíd., pág. 108 (trad. pág. 109).

[23] Ibíd., págs. 138-140 (trad. págs. 132-133).

[24] *DM,* II, 4, 9.

[25] Preguntándose Suárez en qué consiste la razón de ser en cuanto ser, y habiendo constatado que *ens* puede entenderse tanto nominal como verbalmente *(DM,* II, 4, 1), afirma: «si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente» *(DM,* II, 4, 5). Para un análisis más detallado del doble sentido efectivo y ontológico que lo real tiene en Suárez, véase J. F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique,* págs. 157-194.

[26] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 114 (trad. pág. 113).

condición de posibilidad para que algo pueda ser creado, es decir, para que algo en tanto que posible sea trasladado a la efectividad»[27].

Entonces, si es una condición de posibilidad, ¿cómo puede Suárez deshacerse de ella? Sencillamente, desprendiéndose, para solucionar este problema, de la perspectiva teológica, situándose en otra de corte *intramundano,* es decir, en una *mirada a lo dado,* más acá del plano teológico y con independencia de la revelación divina. Heidegger es consciente de la importancia que para la constitución de la ontología moderna tiene la posición suareciana: «Que el ente debía ser entendido como creado por Dios era una convicción inquebrantable. Por culpa de esta explicación óntica, desde el comienzo quedaba condenado como imposible todo planteamiento de la cuestión ontológica»[28].

Desde esta perspectiva, Heidegger ha conseguido salvar la aparente aporía que hay en la Metafísica de Suárez entre las Disputaciones I-II y XXXI[29]. Ésta reside en el mantenimiento simultáneo por parte de Suárez de las siguientes dos tesis: «Por un lado, la efectividad no pertenece *realiter* a lo posible, a la *essentia,* y, por otro lado, la efectividad, empero, se halla recluida en lo efectivo y no es sólo una relación de lo efectivo con un sujeto»[30].

Sólo separando los planos de la efectividad y de la posibilidad, y situando el segundo a un nivel meramente noético, es posible compatibilizar estas dos afirmaciones. La tesis de que la efectividad no pertenece a lo posible está sostenida desde un punto de vista noético. La segunda tesis[31], en cambio, está sostenida desde un plano productivo, óntico, pero desvinculado a su vez del orden teológico, situado en orden intramundano. En el primer caso, la esencia es entendida como pura posibilidad, es decir, como esencia pensada[32], mientras

---

[27] Ibíd., págs. 130-131 (trad. pág. 126).

[28] Ibíd., pág. 140 (trad. pág. 133).

[29] Mientras que en la segunda disputación Suárez mantiene —tras haber afirmado en la primera que el ente en cuanto ente es el objeto adecuado de la metafísica— que la esencia real es la esencia posible, en la disputacion XXXI afirma que «la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada» *(DM,* XXXI, 2, 1).

[30] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 138 (trad. pág. 132).

[31] «la tercera doctrina [la de Suárez] no parte de la necesidad de una creación posible, sino que intenta resolver el problema de la relación entre el qué y el modo de ser en el ente actualmente dado», ibíd., pág. 139 (trad. pág. 132).

[32] «Suárez llama a esta pura posibilidad la *potentia objectiva* y permite que esta posibilidad sea sólo en *ordine ad alterius potentiam,* en relación con otro ente que tiene la posibilidad de pensar tales cosas», ibíd., pág. 137 (trad. pág. 131).

que en el segundo se refiere a la esencia actualizada en la efectividad misma. Así, la aporía entre las disputaciones I-II y la XXXI desaparece si consideramos que tratan, respectivamente, un problema ontológico y un problema óntico.

La ontologización de la metafísica está servida: como es en las primeras disputaciones donde Suárez define el objeto de la metafísica y como éstas se encuentran en un plano noético, Suárez ha dado el paso de la metafísica a la ontología, del ámbito óntico-creacionista al ontológico-objetivista.

En primer lugar, la ordenación y sistematización de los problemas metafísicos, permitió a Suárez descubrir dos partes en la metafísica, correspondientes a la división en dos volúmenes en que es presentada su obra: «En el primer tomo, se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas [...] En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto»[33].

En las razones inferiores del objeto de la metafísica están incluidas todas las realidades inmateriales, y, fundamentalmente, Dios. Por eso Suárez no tiene problemas, haciéndose cargo de los objetivos de cada uno de los volúmenes, en afirmar que mientras «el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica»[34], Dios es «el objeto primero y principal»[35]. Por extensión, y en cuanto a sus razones propias, todas las demás realidades inmateriales son objeto de esta ciencia, pero no su objeto adecuado: «No se concluye rectamente que la sustancia inmaterial, como tal, sea el objeto adecuado de la metafísica, pues todavía quedan razones comunes a unas y otras cosas o sustancias, en las que pueden llevarse a cabo sus propias demostraciones»[36].

Por ello, por ser parte de la metafísica y no su totalidad, la sustancia inmaterial no puede aspirar a ser el objeto adecuado de esta ciencia, sino sólo objeto apropiado.

En cuanto estudia las razones de los seres inmateriales, la metafísica tiene un carácter óntico, en cuanto estudia las razones comunes tanto de los seres materiales como de los inmateriales, tiene un carácter ontológico. El tomo primero, en tanto que estudia las segundas, constituye una ontología en toda regla.

---

[33] *DM,* «Motivo y plan de toda la obra».
[34] *DM,* I, 1, 26.
[35] *DM,* I, 1, 11.
[36] *DM,* I, 1, 15.

Pero, y en segundo lugar, el paso de la metafísica creacionista a la ontología objetivista no está constituido primordialmente por esta separación temática, sino, más intrínsecamente, por la manera de entender el orden de fundamentación entre lo óntico y lo ontológico. En Suárez lo óntico aparece fundado en lo ontológico: «aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales»[37].

Desde el punto de vista óntico, obviamente, Dios está en un orden más elevado que la razón de ente en cuanto ente, pero desde el punto de vista de nuestro conocimiento, no podemos hacer referencia a la divinidad sino partiendo de la razón de ente y demás predicados trascendentales, ya que la metafísica «declara las propiedades trascendentales del ente, sin cuyo conocimiento apenas se puede tratar cosa alguna con exactitud en cualquier ciencia»[38].

Otra razón de la anterioridad de lo ontológico respecto de lo teológico en el orden de fundamentación la hallamos en la afirmación, anteriormente recogida, de que la metafísica marcha con la sola ayuda de la razón humana, y la idea de que

> la luz natural no puede efectuar demostraciones basándose en el primer eficiente, el primer fin y el primer ejemplar [...] con frecuencia esta clase de prueba supera la potencia de la luz natural del entendimiento humano y pertenece más bien a lo que podríamos llamar metafísica divina o sobrenatural que a la natura[39].

Con ello, y aún cuando estos principios ónticos no pueden ser despreciados por la metafísica, el principio propio de esta ciencia es el principio de no-contradicción:

> Además de estos modos de demostración, que son poco usados, existe otro por reducción a lo imposible, con el cual todos los principios se esclarecen por reducción a este: *Es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto.* Y como

---

[37] *DM,* I, 3, 10.

[38] *DM,* I, 4, 13. Más adelante Suárez afirma que «el conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa, y demás, ya que a Dios no le conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluyen la imperfección añadiendo negaciones» *(DM,* I, 5, 15).

[39] *DM,* I, 4, 24.

> éste es el principio más general propio de esta ciencia, por eso esta forma de demostración pertenece a esta ciencia[40].

Como vemos, Suárez está sacando a la metafísica del terreno de las causas y llevándola al más amplio de los principios, siendo el principio constitutivo de la metafísica un principio de orden onto-lógico.

No faltan las pruebas a favor de esta tesis en las *Disputationes*. Por ejemplo, constatando Suárez que existe un doble género de causas, «unas propias y que realmente influyen en el efecto; y otras, en sentido más general, que más bien son causas del conocimiento *a priori* de la cosa que de su existencia»[41], no duda en afirmar que la metafísica, en tanto que estudio del ente en cuanto ente, «no tiene causas propias de las cosas, por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto; pero tiene, sin embargo, razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones *a priori*»[42].

En este paso encontramos criterios profundamente modernos, como el de la certeza o el de la simplicidad. Suárez considera que si la metafísica es sabiduría, ha de contar con un alto grado de certeza. Hablando de las propiedades de la sabiduría, dice lo siguiente:

> La tercera propiedad es la de ser un conocimiento certísimo, propiedad bajo la que se incluye también la evidencia y claridad, pues la certeza natural de que estamos tratando nace de la evidencia y se mide por ella. Y la razón más clara de esta propiedad está en que sabiduría quiere decir ciencia perfecta y conocimiento eximio, y la mayor perfección del conocimiento humano está puesta en la certeza y evidencia[43].

Más adelante no dudará en atribuir esta certeza a la consideración ontológica de la metafísica:

> Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes; una es la que trata del ente como tal y de sus primeros principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas [...] una ciencia es certísima cuando trata principalmente de los primeros principios y realiza su cometido con menos elementos[44].

---

[40] *DM*, I, 4, 25.
[41] *DM*, I, 5, 38.
[42] *DM*, I, 5, 38.
[43] *DM*, I, 5, 10.
[44] *DM*, I, 5, 23.

Tampoco cabe duda en que en lo que se refiere a la segunda parte de esta ciencia, es decir, a la consideración de Dios, «esta ciencia es menos cierta»[45].

En tercer y último lugar, podemos afirmar que la razón profunda de la ontologización de la metafísica por parte de Suárez está posibilitada por una transformación de la noción de analogía sobre la que Heidegger no reparó. En Suárez, la analogía queda subordinada a las razones inferiores del ente, pero el objeto mismo de la metafísica, el concepto objetivo de ente en su sentido nominal, queda fuera de esta analogía:

> Así, pues, si se afirma el primer significado [el significado participial de la noción de ente], se sigue que no hay un concepto común a Dios y a las criaturas en cuanto posibles, sino sólo en cuanto existentes en acto, cosa que parece completamente falta y contra el modo común de pensar y además contra todo lo que dijimos antes sobre el concepto comunísimo de ser[46].

Suárez comparte la tesis escotista de que el ente significa un solo concepto común a Dios y a los seres creados, pero al mismo tiempo rechaza que esto implique que la noción de ente es unívoca[47].

Esto es imposible de entender desde la analogía de proporcionalidad tomista: no hay manera de conjugar a Dios y al ente como objeto primero y adecuado de la metafísica respectivamente. Suárez lo vio claramente:

> Dios no puede ser el principal objeto de esta ciencia si no es su objeto adecuado, porque Dios y la criatura no pueden coincidir en una misma razón común de objeto cognoscible; luego, o hay que decir que Dios es el objeto adecuado de esta ciencia, o hay que excluirle enteramente de su objeto[48].

Esto es así porque la analogía de proporcionalidad, como su propio nombre indica, es aquélla que procede a través de la comparación de razones, estando la razón verdaderamente en el analogado principal y en el resto sólo de una forma proporcional o metafórica. En cambio, la analogía de atribución que defiende Suárez significa que varios pueden hacer referencia a uno. Y ésta es la analogía que se aplica al ente:

---

45 *DM,* I, 5, 24.
46 *DM,* II, 4, 8.
47 *DM,* XXVIII, 3, 2.
48 *DM,* I, 1, 9.

> El nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente[49].

En nuestro caso esto quiere decir que podemos incluir a Dios y a las criaturas bajo una misma noción de ente. Así, el problema tomista se desvanece:

> la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos; todas las cosas tienen, por ello, conveniencia real en esta razón y, consecuentemente, tienen también unidad objetiva en la razón de ser[50].

Con esta subordinación de Dios a la noción de ente, la teología queda, a su vez, supeditada a la ontología. Siendo, por otro lado, el proceso mismo de subordinación el que asegura la separación entre un ámbito noético y otro efectivo, ya que Suárez tiene mucho cuidado en que tal subordinación no implique la postulación de una realidad superior a la divina:

> Ni se requiere tampoco para constituir semejante objeto adecuado que incluya bajo sí a Dios, que exista alguna cosa o alguna razón de ente que sea por naturaleza anterior a Dios, sino que es suficiente que se dé según la abstracción o consideración del entendimiento [...] Pueden darse algunos conceptos que, según la razón, sean anteriores a Dios en la universalidad de la predicación; y esta prioridad no es de naturaleza, ni por razón de la causalidad, como consta evidentemente, ni por razón de la independencia o prioridad en la subsistencia, pues cualquier razón común a Dios y a las criaturas, por más abstractamente que se considere, de tal manera se refiere a Dios, que no puede existir en la realidad, sino en el mismo Dios o

---

49 *DM,* XXVIII, 3, 11.
50 *DM,* II, 2, 14.

con dependencia de Dios, y, por ello, no puede ser anterior en naturaleza a Dios[51].

El concepto de analogía suareciano permite seguir manteniendo la distancia absoluta entre Dios y las criaturas en el plano óntico, la analogía en el plano ontológico —como la tradición tomista había mantenido— y la univocidad en el ámbito gnoseológico, ya que la negación de la univocidad del ente, no impide que no haya un concepto común a Dios y a las criaturas[52].

LA DEPENDENCIA TEOLÓGICA DEL PENSAR SUARECIANO

Para la metafísica, en tanto que piensa el ente en su totalidad, Dios ha de ser visto como algo siempre inherente a su búsqueda, es decir, Dios constituye un elemento imprescindible de la definición esencial de la metafísica[53]. Pero, ¿ésta es la única manera en que la metafísica suareciana cuenta con la Divinidad? Dicho de otro modo, ¿Dios sólo está incluido como objeto primero y principal de la metafísica o es además un elemento imprescindible en la fundamentación misma de esta ciencia? ¿Ha consumado Suárez la ontología o habría que hablar más bien de una «ontología impura»[54] donde aún el ámbito óntico-creacionista está fundando el orden ontológico-trascendental?

Creo que aunque Suárez ha dado pasos importantes hacia la ontologización de la metafísica, sigue estando inmerso en el ámbito medieval creacionista como ámbito de fundamentación de la metafísica.

Heidegger y más radicalmente los intérpretes heideggerianos han minusvalorado esta impureza en la ontología suareciana, aun cuando, por la definición de onto-teo-logía manejada por Heidegger, Suárez debería aparecer como uno de los pensadores que mejor ha realizado la doble fundamentación, óntico y ontológica, que refleja.

En primer lugar, desde el aspecto más externo del problema, el gnoseológico, si antes hemos dicho que la referencia a Dios está siem-

---

[51] *DM,* I, 1, 13.

[52] *DM,* XXVIII, 3, 9.

[53] *Identidad y diferencia,* págs. 122-123.

[54] Cfr. M. Forliviasi, «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en VV.AA., *Francisco Suárez: «Der ist der Mann». Homenaje al Prof. Salvador Castellote,* Valencia, Facultad de Teología Vicente Ferrer, 2004, 161-207.

pre mediada por los predicados trascendentales, no es menos cierto, a juicio de Suárez, que del estudio de Dios y demás seres inmateriales, procede gran parte del conocimiento de estos mismos predicados: «puesto que la ciencia perfecta de Dios y de las otras sustancias separadas proporciona un conocimiento de todos los predicados que están en ellas, también, consecuentemente, nos lo proporciona de los predicados comunes y trascendentales»[55].

En segundo lugar, el propio Heidegger cayó en la cuenta de que aunque Suárez había dado pasos importantes hacia la tesis kantiana de que la existencia no es un predicado real, en último término, en Suárez, esta existencia sigue estando planteada con dependencia del ámbito teológico: «la efectividad no es una *res,* pero no por ello no es nada. No es interpretada, como en Kant, a partir de la relación con el sujeto que experimenta sino a partir de la relación con el sujeto creador»[56].

En la medida en que esto ocurre, aunque Suárez camina hacia la interpretación de la realidad desde el punto de vista de la posibilidad, no puede desprenderse del ámbito de la existencia en la resolución del problema. Por ello la convivencia de dos nociones de realidad y las tensiones entre el ámbito ontológico y el óntico. Como ha visto Heidegger, «*ex-sistencia* es *actualitas* en el sentido de la *res extra causas et nihilum sistentia,* de un ser eficiente que traslada algo al 'afuera' de la causación y la realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir, la falta de lo real)»[57].

En tercer lugar, aunque Heidegger observa la importancia que el *ens rationis* adquiere en la filosofía de Suárez[58], no cae en la cuenta de la importancia que el asunto tiene para el mantenimiento del ámbito creacionista como ámbito de fundamentación metafísica. El *ens rationis* pasa a ser tema para la metafísica porque una vez que ésta se ha objetivado es preciso distinguir su objeto de él, que siendo objetivo, no es real[59]. Suárez dice que el objeto de la metafísica es «el concepto objetivo del ente en cuanto tal»[60], y toma constancia de que un concepto objetivo no es siempre real, que a veces se reducen a entes de razón. Así que se hace preciso distinguir el ámbito del concepto objetivo del ente, que es real, de otros conceptos que sólo existen objetivamente en el entendimiento.

---

[55] *DM,* I, 3, 10.
[56] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 146 (trad. pág. 138).
[57] *Nietzsche,* vol. II, pág. 342.
[58] *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* pág. 114 (trad. pág. 113).
[59] *DM,* LIV, 1, 6.
[60] *DM,* II, 1, 1.

Tras afirmar que la razón del concepto objetivo de ente en su acepción nominal consiste en ser algo que tiene esencia real, se pregunta en qué consiste una esencia tal. Nos dirá que esto podemos explicarlo a través de una negación o de una afirmación. Desde el primer punto de vista, una esencia real «es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento»[61], desde el punto de vista de la afirmación, decimos *a posteriori* que es una esencia real, la que es principio o raíz de operaciones, y *a priori* la que «puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual». Suárez afirmará a continuación que esta última «razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca», así que «sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente»[62]. De las tres razones propuestas de esencia real, Suárez se queda para su investigación con la primera, con la razón que, podríamos decir, procede del orden ontológico. Las otras dos razones son claramente ónticas. Con la primera no puede contar porque se halla más acá del plano trascendental, en el plano natural y empírico; con la segunda tampoco porque se halla más allá del plano trascendental, en el plano trascendente. Pero que Suárez no haga referencia a la dependencia causativa de las esencias reales respecto Dios, no significa que tal dependencia no esté al fondo de la noción misma de esencia real y, con ello de la ideal del ente en cuanto ente. La bidireccionalidad de la fundamentación propiamente onto-teo-lógica está servida. Ciertamente, en cuanto causa real del ente, Dios permanece como un principio extrínseco a la metafísica, pero es claro también que Dios permanece como el principio formal de la noesis, en el sentido de ser el sustento de la incontrariedad lógica, en cuanto que es aquello que puede ser producido precisamente por Dios[63]. La ontología moderna se constituye, precisamente, obviado este último aspecto.

En cuarto y último lugar, otro problema para una consideración puramente ontológica de la metafísica de Suárez lo encontramos en la definición que nos propone de metafísica: es «la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser»[64]. Mientras que la primera parte de la definición apunta al ámbito de lo ontológico, la segunda se refiere a lo óntico. De aquí

---

[61] *DM,* II, 4, 7.
[62] *DM,* II, 4, 7.
[63] Cfr. C. Esposito, «*Ens, essentia, bonum* en la metafísica de Francisco Suárez», *Azafea,* 6 (2004), 29-47.
[64] *DM,* I, 3, 1.

se puede concluir que la metafísica depende de la existencia de sustancias inmateriales, en el sentido de que si estas no existieran, la metafísica se volvería superflua:

> Quitada esta sustancia, se arrebataría justamente el objeto adecuado y propio de la filosofía primera, porque no sólo desaparecería la sustancia inmaterial, sino también todas las razones de ente o de sustancia, comunes a las cosas materiales e inmateriales, y en esta hipótesis, al no haber ningunos entes inmateriales, tampoco habría ningunas razones de ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta [...] no sólo la sustancia inmaterial como tal, sino también toda razón de ente más abstracta o elevada que aquélla, prescinde igualmente de la materia sensible e inteligible según el ser, ya que abstraer de la materia según el ser no es otra cosa que poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia; y esto es verdad no sólo de la sustancia inmaterial como tal, sino también de cualquier razón superior, ya que bastándole para existir la misma sustancia inmaterial, es claro que puede también existir en la realidad sin materia[65].

Para Suárez no tendría sentido una ciencia cuyo objeto estuviera totalmente desvinculado de la realidad subsistente. La metafísica «abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia»[66].

La abstracción según el ser es lo que permite que la metafísica sea ciencia y no mera lógica. Si la metafísica es sabiduría, no puede serlo sólo en tanto que se hace cargo de lo ente en cuanto ente, porque la noción abstracta de ente «en cuanto ser real, tiene una perfección mínima, ya que ésta es mayor en los entes determinados; y para la razón de sabiduría no basta la dignidad de objeto cognoscible si falta la de las cosas que se conocen»[67].

Si la metafísica es sabiduría y está por encima del resto de las ciencias, no es, por tanto, sólo por que se haga cargo de la noción más abstracta de ente, sino porque trata de los seres inmateriales, y entre ellos el primero y principal: Dios.

A grandes rasgos, podemos decir que la metafísica suareciana se encuentra en la tensión entre dos formas de entender la perfección

---

[65] *DM*, I, 1, 16.
[66] *DM*, I, 2, 13.
[67] *DM*, I, 5, 15.

que se le puede atribuir: la medieval, que considera esta perfección desde un punto de vista existencial, entendiendo que son más perfectos los seres que existen efectivamente, y la moderna, que encuentra la perfección en la certeza y la simplicidad.

La metafísica sigue así dependiente del ámbito trascendente, aún cuando este ámbito permanezca subordinado, en orden a la estructura interna de la filosofía primera, al ámbito trascendental. Si no hubiera realidades inmateriales, las razones más abstractas podrían ser estudiadas por la filosofía natural, pero al haberlas, esta filosofía no puede hacerse cargo de las razones más comunes, ya que son comunes al ser material y al inmaterial.

Por lo demás, aquí encontramos la razón por la que en Suárez la ontología regional no puede incluir una filosofía de la naturaleza y una antropología. En el primer caso, porque coincidiría con el orden material, y el en segundo porque el alma racional «dice esencial orden a la materia»[68], y por ello «ha de ser relegada a la última y más perfecta parte de la filosofía natural»[69].

[68] *DM*, I, 2, 19.
[69] *DM*, I, 2, 20.

Capítulo 4

La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*

Enrico Berti

La imagen más extendida en la actualidad de la metafísica de Aristóteles, al menos en la filosofía europea «continental», es la de una «ontoteología», es decir, un discurso que se presenta ante todo como ciencia del ente en cuanto ente u ontología y concluye con la demostración de la necesidad de un primer motor inmóvil, similar, aunque sea con graves deficiencias, al que las grandes religiones llaman «Dios», esto es, con una verdadera y auténtica «teología» racional o natural. Esta imagen se ha difundido no sólo entre los críticos de la metafísica, que son la mayor parte de los filósofos continentales (historicistas, hegelianos, marxistas, fenomenólogos, existencialistas, heideggerianos, hermenéuticos), sino incluso entre los defensores de aquélla, que se reducen prácticamente poco más que a los neotomistas. Los primeros se sirven de ello para mostrar la ilegitimidad de la metafísica, sustituyendo la crítica de ésta desarrollada por Kant, que prevalece durante el siglo XIX, por la formulada por Heidegger, que se ha impuesto durante el siglo XX. De acuerdo con esta crítica, la metafísica reduciría ilegítimamente el sentido del ser a un ente singular, aunque sea entendido como el sumo ente, olvidando de esta forma la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y ente, y, en consecuencia, cayendo en una forma de verdadero y auténtico «olvido

del ser», expresión actual del nihilismo. Los defensores de la metafísica, por el contrario, sostienen que la ontología de Aristóteles debe culminar legítimamente en una teología racional y no vacilan en identificar el motor inmóvil de Aristóteles con el Dios de las grandes religiones monoteístas, concibiéndolo como una especie de Ser por esencia *(Esse ipsum),* a pesar de que no puedan evitar a continuación mostrar las numerosas incongruencias del concepto aristotélico de Dios con el Dios judeo-cristiano. Confieso que también yo en varios escritos míos anteriores he profesado más o menos completamente esta última interpretación[1].

En esta ocasión me propongo sobre todo mostrar que la interpretación de la metafísica aristotélica como «ontoteología» se remonta enteramente a Heidegger, por lo cual la aceptación de ésta comporta una aceptación de la filosofía heideggeriana, de lo cual no siempre son conscientes quienes la profesan y no siempre estarían dispuestos a ello, cuando son conscientes de este hecho. Así mismo tengo la intención de mostrar que Heidegger, a pesar de que pretende dar una interpretación fiel a los textos de Aristóteles y completamente original respecto a la que había prevalecido en la escolástica, en realidad no hace otra cosa que repetir la interpretación de la metafísica aristotélica dada por ella. Finalmente intentaré mostrar, aunque sea sumariamente, que tal interpretación no es fiel al texto de Aristóteles, que es en gran parte infundada y que, en consecuencia, también es infundada la crítica a la metafísica de Aristóteles que se basa en ella. Con ello, naturalmente, debo en parte retractarme de cuanto he escrito anteriormente sobre este tema, reconociendo que yo mismo he sido influenciado tanto por la escolástica como por Heidegger, igual que lo está ahora la mayor parte de la filosofía de la Europa «continental».

HEIDEGGER ANTES DE LA «VUELTA»

El primer estudio de la metafísica de Aristóteles realizado por Heidegger —después de las referencias contenidas en el *Natorp Bericht* de 1922— está constituido por la sección aristotélica del curso

[1] Me refiero, como síntesis de mis escritos precedentes, a mi libro de 1977, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima,* Padua (ed. Cedam), que se ha publicado en una nueva edición con algunas correcciones y con otros ensayos complementarios en el 2004 (Milán, ed. Bompiani). (El presente artículo ha sido traducido del italiano por Álvaro Vallejo Campos.)

sobre *Los Conceptos Fundamentales de la Filosofía Antigua de 1926,* contemporáneo, por tanto, de la composición de *Ser y Tiempo*[2]. Este curso, impartido por Heidegger en Marburgo precisamente en el semestre estival de 1926, constituye además un documento de lo que puede ser considerado el periodo «aristotélico» de Heidegger (poniendo entre comillas el término, porque, como intentaré mostrar, Heidegger no fue nunca verdaderamente aristotélico). Otros documentos de este periodo son el famoso *Natorp Bericht,* es decir, el programa de estudios sobre Aristóteles enviado por Heidegger a Natorp en el año 1922 para obtener la cátedra de filosofía de Marburgo[3], las lecciones contemporáneas de éste impartidas en Friburgo con el mismo título[4], el curso del semestre invernal 1925-1926 sobre *Lógica. El problema de la Verdad,* del cual la primera parte está enteramente dedicada a la concepción aristotélica de la verdad[5], y el curso sobre *Los Principios metafísicos de la Lógica,* del semestre estival de 1928, posterior a la publicación de *Ser y Tiempo,* en el cual Heidegger ya toma distancias públicamente respecto a Aristóteles[6]. Otros documentos además son el curso del semestre estival de 1924 sobre los *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* de reciente publicación, en el cual la teoría aristotélica de las pasiones, expuesta en el libro II de la *Retórica,* viene interpretada como una ontología de las *Stimmungen*[7], y el curso sobre el *Sofista* de Platón del semestre invernal 1924-1925, cuya primera parte versa sobre el libro VI de la *Ética Nicomáquea*[8].

La tercera y última parte del curso de 1926 está enteramente dedicada a Aristóteles, confirmando con ello que para Heidegger la fi-

---

[2] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie,* Fráncfort del M., Klostermann, 1993 (Gesamtausgabe, II, 22) (trad. italiana de G. Gurisatti, ed. a cargo de F. Volpi, *I concetti fondamentali della filosofia antica,* Milano, Adelphi, 2000).

[3] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewälter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und logik, Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation),* Fráncfort del M., Klostermann, 2004 (Gesamtausgabe, II, 62), ya publicado a cargo de H. G. Gadamer en el *Dilthey-Jahrbuch,* 6, 1989, págs. 228-269.

[4] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* Fráncfort del M., Klostermann, 1985 (Gesamtausgabe, II, 61).

[5] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* Fráncfort del M., Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe, II, 21).

[6] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* Fráncfort del. M., Klostermann, 1978 (Gesamtausgabe, II, 26).

[7] M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* hrsg. v. M. Michalski, Fráncfort del M., Klostermann, 2002 (Gesamtausgabe, II, 18).

[8] M. Heidegger, *Platon: Sophistes,* hrsg. V. I. Schüssler, ibíd., 1922 (II, 19).

losofía antigua no sólo llegaba a su culminación con Aristóteles, sino que incluso terminaba en él. Heidegger no tiene en cuenta la filosofía helenística, ni el neoplatonismo, del cual, sin embargo, es grandemente deudor, como ha mostrado Beierwaltes[9], probablemente porque ha absorbido sus ideas esenciales a través de su formación neoescolástica. La importancia de estas páginas sobre Aristóteles es debida al hecho de que han sido escritas contemporáneamente a *Ser y Tiempo,* que continúa siendo la obra mayor de Heidegger, publicada sólo un año después. Su significado para la relación entre Heidegger y Aristóteles es explicado de manera exhaustiva en la iluminadora introducción de Franco Volpi, el gran especialista en este tema, que precede a la edición italiana de la obra. El mismo Volpi, como es sabido, ha mostrado que en el periodo de preparación de *Ser y Tiempo* Heidegger se ha apropiado de conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles, los cuales por medio de una reinterpretación de carácter ontológico se han convertido en categorías principales la *Daseinanalyse*[10].

Lo que a nosotros nos interesa es lo que Heidegger, en el curso en cuestión, piensa de la *Metafísica,* es decir, el contenido de los tres primeros capítulos de la sección dedicada a Aristóteles, mientras el cuarto trata del movimiento, en referencia a la *Física,* y el quinto aborda «la ontología de la vida y del existente», referido sobretodo al *De Anima.* A propósito de la *Metafísica,* es interesante confrontar el curso de 1926 con lo que Heidegger dirá más tarde de Aristóteles y sobre todo constatar cómo el «aristotelismo» mostrado en estas páginas, aunque es diverso de la actitud decididamente polémica hacia Aristóteles, declarada en algunos escritos posteriores, no está muy alejado de la tradición. Del mismo modo que este último, dicho «aristotelismo» en general es sólo aparente. Un primer aspecto digno de reclamar nuestra atención es el hecho de que en las «Advertencias Preliminares» al curso encontramos expuesta, quizás por primera vez, lo que Heidegger llamará posteriormente «la diferencia ontológica», es decir, la diferencia entre «ente» y «ser». En relación con ello, sin embargo, Heidegger presenta la filosofía griega de Platón y especialmente de Aristóteles todavía no como «olvido del ser» o de esa misma «diferencia», como hará a continuación a propósito de la «metafísica» (la cual no es otra que la misma filosofía de Platón y Aristóteles), sino

---

[9] W. Beierwaltes, *Identità e differenza,* introd. de A. Bausola, Milán, Vita e pensiero, 1989, págs. 365-368.

[10] F. Volpi, *Heidegger e Aristotele,* Padua, Daphne, 1984, y otros escritos posteriores.

como «ciencia del ser» u «ontología». Las ciencias positivas, en efecto, para Heidegger tienen como objeto el «ente» o sea aquello que está ante nosotros, mientras que la filosofía tiene como objeto el «ser» o sea aquello en virtud de lo cual se puede decir que el ente «es», el «ser del ente»[11]. Efectivamente, según Heidegger, Platón en el *Fedón* y en el *Sofista* y Aristóteles en la *Metafísica* indagan no el ente, sino el ser del ente y, como confirmación de ello, cita la célebre definición aristotélica de la filosofía primera como ciencia que estudia «el ente en cuanto ente», interpretando esta última expresión como «el ser del ente»[12].

En estas mismas «Advertencias Preliminares» Heidegger insiste en la necesidad de «comprender la filosofía griega enteramente a partir de sí misma, sin proyectar sobre ella problemas modernos»[13], o sea, yendo directamente a los textos, leyéndolos en su propia lengua con las mejores ediciones críticas y con ayuda de una bibliografía especializada, de cuyo conocimiento da pruebas en las «Indicaciones bibliográficas esenciales» muy precisas y cuidadas (para la *Metafísica* de Aristóteles cita la edición crítica con comentario de W. D. Ross, entonces recientemente publicada). Éste es el nuevo modo de estudiar filosofía griega que ha hecho justamente célebres los cursos de Heidegger sobre Aristóteles, en los cuales se abordaba por primera vez el Aristóteles griego, de la realidad histórica, tan diverso del Aristóteles de la tradición escolástica y de las diversas formas de aristotelismo que se han sucedido a lo largo de los siglos. Para asistir a este modo de leer a Aristóteles acudieron primero a Friburgo y posteriormente a Marburgo muchos jóvenes destinados a convertirse en los mayores filósofos alemanes del siglo xx, como Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Karl Löwith, Hans Jonas, Günther Anders y muchos más.

En el primer capítulo sobre Aristóteles Heidegger sobre todo polemiza con la interpretación de su pensamiento dada por Werner Jaeger, que intentaba resolver los problemas mediante el recurso a la hipótesis evolutiva. Para Heidegger la cuestión de la evolución de Aristóteles del platonismo al antiplatonismo permanece «irresoluble», por lo que conviene afrontar los problemas de la filosofía de Aristóteles desde el punto de vista más adecuado a ellos, que no es otro que el propiamente filosófico. Con este propósito Heidegger re-

---

[11] M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica,* trad. italiana, págs. 74-77.

[12] Ibíd., pág. 79.

[13] Ibíd., pág. 82.

chaza además la perspectiva tradicional, según la cual Aristóteles, respecto a Platón, habría sido el constructor de un sistema. Heidegger denuncia este punto de vista escribiendo: «Confusión con Tomás de Aquino. En Aristóteles hay aún menos sistema que en Platón»[14]. Como expresión de la interpretación sistemática de Aristóteles, cita a Schleiermacher, Hegel, Trendelenburg, Bonitz, Torstrik y Brentano. A propósito de éste último anota: «de modo sistemático» (es decir con la confusión con Tomás más arriba citada) y a continuación pasa a indicar: «fenomenología». Éstas son las dos interpretaciones de Aristóteles, la de Brentano y la fenomenológica, que Heidegger ha hecho propias en los dos primeros periodos de su vida, en los que se ve influenciado por la neoescolástica y por Husserl[15].

Finalmente, es significativa la polémica de Heidegger con la interpretación neokantiana de Aristóteles, que habría falseado el pensamiento aristotélico presentándolo como un realismo ingenuamente desprovisto de carácter científico e incluso como un retroceso respecto a Platón. Además, del hecho de que en el medioevo Aristóteles fuese considerado «el filósofo» por excelencia, el neokantismo habría deducido una razón «tanto más válida para ver en él algo oscuro y superado». De esta interpretación Heidegger afirma que «es todavía dominante —hoy en particular— aunque esté debilitada»[16]. No se puede evitar pensar en Natorp, que veía en Aristóteles sólo «un farmacéutico»[17]. Así pues, con estas palabras Heidegger defendía a Aristóteles en Marburgo, en la universidad de Natorp, a la que éste lo había llamado como su sucesor y apenas transcurridos dos años desde su muerte. No obstante, como veremos, a pesar de esta polémica con el neokantismo, la interpretación que él dará de Aristóteles no es muy diversa de la que había dado Natorp, como tampoco es muy diferente, aunque sea bajo otros aspectos, de la interpretación fundamentalmente tomista que había ofrecido Brentano.

---

[14] Ibíd., págs. 232-233. Volpi proporciona en nota el texto del curso transcrito por Mörchen, preferido por él con razón a otros extractos y apuntes preparados por Heidegger para las lecciones, que, por el contrario, han sido preferidos por el editor alemán F. K. Blust. De hecho, lo que Heidegger dice efectivamente en las lecciones es recogido por el alumno en la transcripción y es mucho más que lo que Heidegger escribe como apuntes preparatorios.

[15] A este propósito me permito citar mi libro sobre *Aristotele nel Novecento,* Roma-Bari, Laterza, 1992, págs. 44-111.

[16] Ibíd., pág. 234.

[17] Esto es confirmado en la transcripción de Mörchen, que cita la frase de Natorp e indica Marburgo como principal centro de oposición a Aristóteles (ibíd., pág. 386).

Pero veamos cómo expone Heidegger la filosofía de Aristóteles. Comienza inmediatamente con la *Metafísica,* titulando el primer parágrafo de su exposición «El análisis del ente en cuanto ente, es decir, del ser, como ámbito temático de la ciencia fundamental de Aristóteles». Se trata de la introducción tradicional, tan característica. El *corpus aristotelicum,* tal y como nos ha sido transmitido, presenta antes que nada las obras lógicas (el *Organon),* después las físicas (la física propiamente dicha, pero también la cosmología, la biología y la psicología, que para Aristóteles forman parte en su totalidad de la física) y sólo, a continuación de éstas, la *Metafísica,* así llamada precisamente porque viene «después de la física». Los intérpretes modernos, a partir de Hegel, presentan, en cambio, la metafísica en primer lugar y a continuación todo el resto. Ahora bien, en Hegel este orden tenía una razón bien precisa: la metafísica de Aristóteles coincide con lo que en realidad constituía para Hegel la lógica, es decir, la primera parte de su sistema, a la que seguían la filosofía de la naturaleza, correspondiente a lo que para Aristóteles era la física, y la filosofía del espíritu, que en Aristóteles correspondía a la filosofía práctica. Pero éste es el orden del sistema de Hegel, no el de las obras de Aristóteles. Sin embargo, desde Hegel en adelante todas las exposiciones de la filosofía de Aristóteles comienzan en los manuales con la metafísica. Así procede igualmente Heidegger, que en esto, por tanto, no se aparta de la tradición, aunque tenga una razón personal para preferir la *Metafísica* de Aristóteles, que reside en el hecho de que en ella se encuentra la parte que él considera la filosofía verdadera como ciencia del ser.

Antes de exponer la concepción aristotélica de la filosofía como ciencia del ser, Heidegger observa que «es característico de la esencia de la problemática ontológica en general y está implícito, por tanto, en su desarrollo histórico, un doble concepto o un singular estadio de oscilación. Se trata de comprender y entender de modo auténtico el ente en cuanto ente», es decir, explica Heidegger, «de un lado aquel *ente* que satisface del modo más adecuado la idea del ser...; de otro, el *ser* del ente en general»[18]. Como se ve, aquí le atribuye a Aristóteles un «doble concepto» o «una oscilación» entre dos conceptos del objeto de la filosofía, a lo cual corresponden «dos conceptos de la ciencia fundamental: 1) ciencia del *ser;* 2) ciencia del sumo y auténtico ente». Ésta última se denomina también «explicación óntica del ente», mientras que la primera se denomina «interpretación ontoló-

[18] Ibíd., pág. 236.

gica del ser». Se reconoce ya en estas expresiones la contraposición entre «óntico» y «ontológico», característica de la filosofía heideggeriana con la connotación negativa de lo «óntico», así como el eco de la contraposición diltheyana, asumida por toda la crítica alemana al positivismo, entre «explicación», propia de las ciencias de la naturaleza, e «interpretación» o «comprensión», propia de las ciencias del espíritu.

Más adelante Heidegger evoca la doctrina aristotélica de acuerdo con la cual el ser se dice en muchos sentidos, pero todos en relación con uno *(pros hen),* que es la *ousía* o el ser auténtico, y no vacila en interpretarla, con la escolástica, en términos de «analogía de atribución». Continuando con el recurso a la doctrina escolástica de la analogía, concluye que la verdadera *ousía* es Dios o el *ens realissimum,* el *summum ens,* y, por tanto, la filosofía que lo asume como objeto es la teología[19]. En el texto transcrito por Mörchen, a este propósito, se habla explícitamente de dos ciencias, la «ontología», ciencia del ser, y la «teología», ciencia del ente, aunque se trate del sumo ente o Dios. Heidegger se pregunta si estas ciencias son conciliables y critica la explicación de tipo evolutivo ofrecida por Jaeger, según la cual Aristóteles en su fase platónica habría concebido la metafísica como teología y sucesivamente, en su fase antiplatónica, como ontología. Según Heidegger «el doble concepto... es, por el contrario, íntimamente coherente», porque en el momento en el que se indaga el ente en cuanto ente se plantea la pregunta «sobre el ente en el que el ser auténtico se demuestra del modo más puro» y a este propósito cita el famoso texto de *Metafísica,* VI, 1, 1026a29 y ss., de acuerdo con el cual la ciencia del ente inmóvil, o primero, es también ciencia del ente en cuanto ente[20].

Aquí estamos, pues, ya en presencia de la estructura de la metafísica que Heidegger posteriormente llamará estructura «ontoteológica» y en la cual verá la causa de la confusión entre ser y ente, es decir, del olvido del ser por parte de la metafísica. No obstante, hay que advertir que aquí, en el curso de 1926, no presenta la cuestión en los términos polémicos en que lo hará con posterioridad. De esta forma, hablando de aquello que para Aristóteles es el sumo ente o el objeto de la teología, Heidegger observa que las expresiones utilizadas por Aristóteles para indicarlo («motor inmóvil», «acto puro», «pensamiento de pensamiento»), «no se refieren a un espíritu, a una persona, sino a la clarificación ontológica del movimiento eterno». Y co-

[19] Ibíd., págs. 247-250.
[20] Ibíd., págs. 409-410.

menta: «Lo *theion* y lo *theiotaton* no tienen nada que ver con la religiosidad, sino que significan sobre todo lo *timiôtaton on,* el *ser auténtico, prôtê philosophia,* la ciencia del *ser*»[21]. En la transcripción de Mörchen encontramos las mismas expresiones: «Con esta concepción de la *noêsis noêseōs* Aristóteles no piensa en el espíritu, en la persona, en la personalidad de Dios o en cosas de este tipo, sino que pretende sólo individuar y definir un ente que satisface el sentido supremo del ser»[22]. Tampoco aquí se tiene la impresión de una polémica contra Aristóteles, ni de una condena de su concepción, sino más bien de una defensa de ésta contra las interpretaciones cristianizantes. La teología de Aristóteles, en general, es considerada por Heidegger auténtica filosofía y, como tal, parece preferirla a la teología cristiana.

HEIDEGGER DESPUÉS DE LA «VUELTA»

Esta misma concepción de la metafísica es, por el contrario, duramente criticada por Heidegger a continuación, no tanto en su lección inaugural *Was ist Metaphysik?* de 1929, donde la metafísica, entendida como ontología o ciencia del ser auténtico, más bien es contrapuesta a la teología de la dogmática cristiana, como en la *Introducción* a aquélla, publicada en 1949, después de la famosa «vuelta». En la famosa lección inaugural de 1929 titulada *¿Qué es metafísica?,* que constituiría el blanco del sarcástico artículo de R. Carnap sobre *La Superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje (Erkenntnis,* 1932), Heidegger define la pregunta metafísica como pregunta en torno a la nada, observando que las otras ciencias se ocupan del ente, de los objetos, y no se ocupan de «nada más», mientras la metafísica se ocupa precisamente de este «nada más», es decir, justamente de la «Nada», que resulta ser correlativa y, por tanto, inseparable de aquello que él mismo llama el ser del ente o el Ser. Esto parece claro en la formulación heideggeriana de la llamada pregunta metafísica fundamental, «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?», donde la alternativa formulada y que suscita estupor es la que se da entre el ser del ente y su no ser o entre el ser y la nada. De este modo la metafísica viene claramente concebida como ciencia del ser u ontología y correlativamente del no ser o, podríamos decir, *«meontología»*. Como tal ésta es contrapuesta por Heidegger a la «dogmá-

[21] Ibíd., págs. 269-270.
[22] Ibíd., pág. 433.

tica cristiana», la cual en el concepto de creación a partir de la nada, contrapone la nada no al ser, sino «al ente verdadero y auténtico, al *summum ens,* a Dios como *ens increatum*». En esta última, de hecho, de acuerdo con Heidegger, «la pregunta por el ser como tal y por la nada como tal son ambas omitidas»[23].

El privilegio otorgado a la ontología, aunque se trate de una ontología que ya no es metafísica, con el rechazo de la teología racional, resulta aún más claro en la *Introducción* a *¿Qué es Metafísica?,* escrita en 1949, después de la famosa «vuelta», donde Heidegger reduce la metafísica a un discurso que interroga sólo sobre el ente (como las demás ciencias, por ejemplo la física), aunque sea considerándolo «en cuanto ente» (reminiscencia aristotélica), pero «sin dirigirse nunca al ser». «En cuanto se representa siempre sólo el ente en cuanto ente, escribe Heidegger, la metafísica no piensa el ser mismo», mientras que «en el pensamiento que piensa la verdad del ser, la metafísica es superada». También él de este modo hace propia «la superación de la metafísica» anunciada por Carnap (Volpi traduce justamente «oltrepassamento», pero la palabra usada por Heidegger es la misma empleada por Carnap, *Überwindung),* aunque sea en otra dirección (no ya por medio del análisis lógico del lenguaje, sino del lenguaje poético).

En cuanto se ocupa del ente, la metafísica puede ser justamente llamada, prosigue Heidegger, ontología, pero ésta representa la «enticidad del ente» (la *ousía* del *on)*» —términos aristotélicos—, de dos modos: por un lado, la totalidad del ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales *(on katholou, koinon),* por otro lado, al mismo tiempo, la totalidad del ente como tal en el sentido del sumo ente y, por tanto, divino *(on katholou, akrotaton, theion)*». Y, para no dejar lugar a dudas acerca de su referencia histórica, Heidegger concluye «El desvelamiento del ente como tal está configurado expresamente en este doble aspecto en la *Metafísica* de Aristóteles». La metafísica viene a ser así al mismo tiempo «ontología» y «teología», es decir, viene a tener una «esencia ontoteológica», olvidando totalmente el ser y su sentido.

Esta esencia ontoteológica de la metafísica es precisamente la que ha hecho posible, según Heidegger, que la teología cristiana se haya apoderado de la filosofía griega, pero él sostiene que con ello la teología cristiana (que no debe confundirse con la teología racional o metafísica), no ha obtenido ventaja alguna, porque Heidegger exhor-

---

[23] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* en *Wegmarken,* Fráncfort del M., Klostermann, 1976 (Gesamtasugabe, I, 9) trad. it. de F. Volpi, Milán, Adelphi, 2001, pág. 62.

ta explícitamente a los teólogos cristianos a tomarse en serio las palabras del apóstol Pablo, el cual, hablando de «la sabiduría del mundo que buscan los griegos *(Hellênes zêtousin)*», afirma que Dios la ha convertido en necedad *(Cor.* 1, 20). Y aquí Heidegger no vacila en recordar que «Aristóteles llama además explícitamente *zêtoumenê* (buscada) a la *prôtê philosophia*», insinuando de este modo que san Pablo estaría refiriéndose precisamente a la metafísica de Aristóteles, lo cual haría de él uno de los más antiguos testimonios de lectura de esta obra[24]. Es verdad que en este análisis la ontología está ella misma comprendida en la acusación de concentrarse por entero sobre el ente, olvidando el ser, por lo que la pregunta por el ser no es llamada ya ontología. Pero queda el hecho de que para el Heidegger posterior a la «vuelta», la única pregunta dotada de verdad es la pregunta por el ser, es decir, no la indagación de la causa primera del ente, sino la indagación del sentido del ser.

LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES NO ES UNA ONTOLOGÍA NI UNA TEOLOGÍA

En relación con la tendencia de Heidegger a concebir la metafísica aristotélica como ontoteología, me permito llamar la atención brevemente sobre la concepción que tenía de ella Aristóteles, el cual, como es sabido, no conocía aún el término «metafísica», pero es el autor de la obra a la que se le ha dado este nombre y, en consecuencia, puede ser legítimamente considerado el más antiguo representante de esta disciplina, o al menos el que por primera vez ha intentado definirla, aunque sea bajo el nombre de «sabiduría» *(sophia)* o «filosofía primera» *(prôtê philosophia)*. En el libro I de la *Metafísica* Aristóteles define la sabiduría, que es la «sabiduría buscada», tema del tratado, como la ciencia que tiene por objeto los principios y las causas primeras. Entre estas causas está también «el dios» (nombre que en griego es común a muchos individuos de la misma especie, por lo que se escribe con artículo y en minúscula)[25], pero, como veremos, sólo en cuanto es la primera de las causas motrices. Además de la primera causa motriz, la sabiduría indaga igualmente la primera de las causas materiales, la primera de las causas formales y la primera de las causas finales, porque para Aristóteles las causas son de cuatro tipos y

[24] M. Heidegger, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, en *Wegmarken,* cit., trad. it., págs. 110-111.

[25] Aristóteles *Metaf.,* I, 2, 983 a 8-9.

es justamente a la luz de esta distinción entre cuatro tipos de causas, considerada probablemente por él su doctrina más importante, como enjuicia, siempre en el libro I de la *Metafísica,* a todos los filósofos precedentes. No hay motivo, en consecuencia, para identificar la sabiduría con una tal «teología», término usado por Aristóteles sólo para indicar los mitos teogónicos y cosmogónicos narrados por los antiguos poetas (Hesíodo, Ferécides y otros)[26].

Sin embargo, hablando rigurosamente, tampoco hay motivo para identificar la metafísica de Aristóteles con la ontología, independientemente del hecho de que este término no fue acuñado hasta el siglo XVII. En realidad la famosa definición de la filosofía primera como «ciencia del ente en cuanto ente» expuesta al inicio del libro IV de la *Metafísica,* es propuesta por Aristóteles sólo como solución a las primeras cuatro de una serie de quince aporías discutidas por él en el libro III (que en realidad es el segundo; efectivamente, en griego se titula B, porque el que está entre éste y el libro I, es decir, el *alpha* minúscula, evidentemente ha sido introducido por los editores). Éstas deberán constituir el objeto de la ciencia de las primeras causas, definidas precedentemente, pero las primeras cuatro hacen referencia a la unidad de esta ciencia (¿se ocupa la misma ciencia de todas y cada una de las cuatro causas? ¿estudia la misma ciencia también los principios de las demostraciones? ¿aborda la misma ciencia todos los tipos de substancia? ¿trata también la misma ciencia de los accidentes?), mientras que las otras once, es decir, la mayor parte, hacen referencia precisamente a los principios y las causas primeras, y se pregunta cuáles son, si son materiales o inmateriales, universales o particulares, etc.

El concepto de «ente en cuanto ente», con el que se indica normalmente el objeto de la ontología, es introducido por Aristóteles sólo para unificar todos los objetos acerca de los cuales se buscan las causas primeras, a los cuales se aplican los principios de las demostraciones y en los que se distinguen los diversos tipos de substancia y las substancias de los accidentes. Inmediatamente después de haberlo introducido, Aristóteles, efectivamente, sostiene que del ente en cuanto ente se deben buscar los principios y las causas primeras[27]: éste es el verdadero objeto de la metafísica. Incluso cuando, todavía en el libro IV, Aristóteles observa que «el ente se dice en muchos sentidos», que corresponden a las diversas categorías de entes, y afirma, siempre

---

[26] Aristóteles, *Meteor.,* II, 1, 353 a 35; *Metaf.,* I, 3, 983 b 28; III, 4, 1000 a 9; XII, 6, 1071 b 27; XII, 10, 1075 b 26; XIV, 4, 1091 a 34.

[27] Aristóteles, *Metaf.,* IV, 1, 1003 a 31-32.

para salvar la unidad de la metafísica, que todos estos sentidos son en su totalidad relativos a uno de ellos, que es la categoría de substancia, lo hace sólo para salvaguardar la unidad de la ciencia en cuestión y dedica pocas líneas a tal argumento.

Sobre el concepto de ente en cuanto ente Aristóteles vuelve sólo una vez, al inicio del libro VI, el único dedicado a los diversos significados del ser[28], y posteriormente, en el libro VII, declara que «el problema indagado y discutido siempre, tanto por los antiguos como por los modernos (Platón y los Académicos), de «¿qué es el ser?», equivale a «¿qué es la substancia?», por lo que es de esta cuestión de la que es necesario ocuparse de ahí en adelante[29]. Esta frase tiene todos los visos de ser una liquidación del problema del ser y, de hecho, Aristóteles no vuelve a ocuparse de él en los siete restantes libros de la *Metafísica* (que constituyen la mayor parte de la obra). Por lo demás, es significativo el hecho de que Heidegger, que cita muchas veces este texto de Aristóteles, lo cite omitiendo siempre la parte final, que resuelve el problema del ser en el problema de la substancia[30], y se limite a subrayar la eternidad de la pregunta «¿qué es el ser?», eternidad que no es tal en el texto en cuestión, porque el «siempre» en él quiere decir que el problema ha sido abordado «tanto por los antiguos como por los modernos», es decir, tanto en el pasado como en el presente, sin hacer ni una mínima referencia al futuro, en el cual la pregunta por el ser debe ser sustituida, según Aristóteles, por la pregunta por la substancia.

Eso que Heidegger llama el problema del «sentido del ser» es afrontado y resuelto por Aristóteles mediante la doctrina de que el ser tiene muchos sentidos y el primero de ellos es precisamente la substancia, pero también esto parece ser para él un problema preliminar a la metafísica propiamente dicha. La tarea fundamental de ésta consiste en la indagación y la determinación de las causas primeras del ser, que en adelante son las causas primeras de la substancia y vienen determinadas en los libros VII-VIII de la *Metafísica* esencialmente como materia y forma, y en el libro IX como potencia y acto (éste último entendido también como causa final),

---

[28] El capítulo 7 del libro V, el famoso diccionario de términos filosóficos, no es más que uno de treinta capítulos dedicados a otros tantos términos; y el libro XI, en el que se encuentra un resumen de los libros III, IV y VI, y en el cual volvemos a encontrar «ente en cuanto ente» no es considerado auténtico por la mayoría de los especialistas.

[29] Aristóteles, *Metaf.*, VII, 1, 1028 b 2-7.

[30] Cfr. también Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pág. 237.

con el añadido, en el libro XII, de la primera causa motriz o primer motor inmóvil.

Esta última doctrina no autoriza en absoluto a decir, como hacen muchos, incluso el mismo Heidegger, que la metafísica de Aristóteles es una teología, obviamente racional o natural. Es verdad que en un único texto de la *Metafísica* Aristóteles atribuye a la filosofía primera el calificativo de ciencia «teológica», pero justifica esta adjetivación con el hecho de que las substancias inmóviles, a las que se ve conducida en la indagación de las causas primeras, son causas «de las realidades manifiestas entre las divinas», es decir, de los astros y, por esto, son ellas también divinas[31]. Aquí el carácter de divinidad, que tiene esencialmente el significado de eternidad, pertenece al objeto de la filosofía primera un tanto indirectamente, por el hecho de que, entre las causas primeras que ella indaga, algunas son causas también de realidades consideradas eternas, como los cuerpos celestes, y no porque aquélla tenga por objeto principalmente lo divino ni aquello que en la teología positiva (hebraica, cristiana, musulmana) es llamado «Dios».

A las substancias inmóviles que pueden ser consideradas causas motrices de los cuerpos celestes, es decir, a los llamados motores inmóviles, por lo demás, Aristóteles dedica, como es sabido, sólo la segunda mitad del libro XII de la *Metafísica* (una parte mínima de la totalidad del *corpus aristotelicum),* donde admite, efectivamente, que tales substancias pueden ser consideradas «dioses», a causa de su eternidad y por ser entidades pensantes o vivientes, pero en el sentido en que se podía hablar de dioses en la religión griega, que tiene poco en común con el Dios omnipotente, creador del cielo y de la tierra, del que hablan las grandes religiones monoteístas[32]. La naturaleza de estos dioses tampoco consiste en ser «el ente que satisface en el modo más adecuado la idea del ser» o «el ente en el cual el ser auténtico se demuestra del modo más puro», como afirma Heidegger, que es el ser por esencia, el *Esse ipsum subsistens* de la teología cristiana (pero también hebraica y musulmana). La naturaleza de los motores inmóviles, efectivamente, para Aristóteles consiste en ser pensamiento, precisamente pensamiento del pensamiento.

De esta forma, y éste es un detalle que es generalmente pasado por alto, Aristóteles conocía la noción de un *Esse Ipsum,* es decir, de

---

[31] Aristóteles, *Metaf.,* VI, 1, 1026 a 15-21. El texto se puede considerar único, porque el otro paralelo a éste de *Metaf.,* XI, 7, 1064 a 36-b 2, pertenece a un libro que la mayor parte de los estudioso no consideran auténtico.

[32] Aristóteles, *Metaf.,* XII, 7, 1072 b 28-30; XII, 8, 1074 b 1-10.

una substancia cuya esencia está constituida por el mismo ser, pero la atribuía a Platón, la consideraba la idea platónica del ser[33] y, como tal, la negaba, ya fuera porque negaba todas las ideas, consideradas por él predicados universales substancializados[34], o porque esta idea en particular habría comportado como consecuencia el monismo de Parménides, es decir, la reducción de todos los entes a uno solo, el Ente mismo[35]. Evidentemente él pensaba que si el ser es concebido no ya como un predicado común a todos los objetos sino como una substancia, es decir, como un objeto en sí mismo, ya no puede ser predicado de nada sino de sí mismo, y por tanto, de ningún otro objeto se podría decir que es. Con ello se ve en qué medida estaba lejano de aquella hipóstasis del ser que algunos filósofos analíticos, por ejemplo, Carnap, han atribuido a los metafísicos.

Pero también es interesante constatar —y ésta es la última señalización que me permito hacer— que la concepción de la metafísica aristotélica como ontoteología procede en Heidegger precisamente de aquellos intérpretes tradicionales, neotomistas, como Brentano, o neokantianos, como Natorp, contra los cuales nos pone en guardia en el curso sobre *Los Conceptos fundamentales de la filosofía antigua.* Del famoso libro de Franz Brentano titulado *Sobre los múltiples sentidos del ser según Aristóteles,* que fue, como es sabido, la primera lectura filosófica de Heidegger y que influyó en él profundamente, según reconoció expresamente, deriva, efectivamente, sobre todo la focalización de la totalidad de la *Metafísica* en torno al tema del ser y sus significados, es decir, la concepción de la metafísica como ontología e incluso la progresiva reducción de los significados fundamentales del ser (el ser por accidente, el ser como verdadero, como potencia y acto) al ser por sí, esto es, al ser de las categorías y de éstos últimos al ser de la *ousía* o substancia, en nombre de la relación *pros hen,* que Brentano interpreta (como hará el mismo Heidegger) en términos de la analogía medieval de atribución (extensible, por tanto, hasta Dios)[36].

De Natorp, sin embargo, deriva la valoración, análoga a la realizada por Brentano, de la ontología como expresión auténtica de la metafísica aristotélica, así como la introducción de una tensión, den-

---

[33] Aristóteles, *Metaf.,* III, 4, 1001 a 9-12.
[34] Aristóteles, *Metaf.,* X, 2, 1053 b 16-20.
[35] Aristóteles, *Metaf.,* III, 4, 1001 a 29-b 1.
[36] F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des seienden nach Aristoteles,* Friburgo, Herder, 1862 (Hildesheim, Olms, 1963), trad. italiana a cargo de G. Reale, Milán, Vita e pensiero, 1995.

tro de la *Metafísica,* entre ontología y teología. En un largo artículo escrito en 1888 Natorp afirma, efectivamente, que la filosofía primera de Aristóteles es esencialmente ciencia del ente en cuanto ente, interpretado por él como «el objeto en general» *(das Gegenstand überhaupt),* declarando él mismo que se trata de una expresión kantiana, aunque acuse a Aristóteles de no haber advertido que esto significa las condiciones y leyes de los posibles objetos del conocimiento[37]. Por tanto, afirmar que ella tiene como objeto igualmente lo divino o el sumo ente, que es siempre, no obstante, un ente particular, según Natorp es «una contradicción intolerable». En consecuencia, Natorp interpreta todas las alusiones de Aristóteles a una realidad «primera» como referencias al «universal» y elimina del texto de la *Metafísica,* como interpolaciones, todos los textos en los que Aristóteles afirma el carácter igualmente teológico de la filosofía primera *(Metaf.* VI 1, 1026a18-19 y 21-22, además del libro K en su totalidad)[38]. Puede observarse de esta forma que Natorp «salva», por decirlo así, la ontología de Aristóteles, en cuanto anticipación imperfecta de aquello que para Kant se convertirá en una Analítica del intelecto puro, y condena irremediablemente el componente teológico de la *Metafísica,* que contiene aquella «teología racional» que Kant condenó como mera dialéctica en el peor sentido del término (como «lógica de la apariencia»).

La contradicción denunciada por Natorp entre ontología y teología indujo a Jaeger, como hemos visto, a recurrir a la hipótesis evolutiva considerando la teología como expresión del periodo juvenil o platonizante de Aristóteles y la ontología como expresión del periodo de su «madurez» (juicio evidentemente favorable a esta última). Por ello, Heidegger acusará justamente a Jaeger de neokantismo[39]. Pero el mismo Heidegger, a pesar de juzgar «íntimamente coherente», como hemos visto, el doble concepto de ontología y teología[40], concuerda con Natorp y con Jaeger cuando considera, como también hemos visto, el primer concepto como «una interpretación ontológica del ser» y el segundo como «una explicación óntica del ente», en

---

[37] P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, Philosophische Monatshefte,* 24, 1888, págs. 37-65 y 540-574, traducido al italiano con el título de *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele,* a cargo de G. Reale, Milán, Vita e pensiero, 1995, del cual citamos págs. 51-52 y nota 5.

[38] Ibíd., págs. 71-72.

[39] Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der «physis». Aristoteles,* Phyisk *B, 1* (1939), en íd., *Wegmarken,* cit., trad. it. a cargo de F. Volpi, Milán, Adelphi, 1987, pág. 197.

[40] Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica,* cit., pág. 409.

una valoración que es claramente positiva respecto al primer concepto y negativa respecto al segundo[41]. Por lo demás, en el curso de 1928 sobre *Los Principios Metafísicos de la Lógica* Heidegger cita, a propósito del dualismo entre ontología y teología, tanto a Natorp como a Jaeger, declarando insuficiente la interpretación histórico-filológica propuesta por Jaeger e invocando «una comprensión de los problemas que esté a la altura de cuanto nos ha sido transmitido», para lo cual nos reenvía a Kant[42].

En realidad ni Heidegger ni Jaeger o Natorp, ni siquiera en cierto sentido, Brentano, se han dado cuenta de que la metafísica de Aristóteles no tiene dos objetos, el ente en cuanto ente y el ente divino, como quiera que pueda entenderse la relación entre ambos, que es de contradicción para Natorp y Jaeger, o de reducción del primero al segundo para Brentano y Heidegger. El ente en cuanto ente y el ente divino, o mejor dicho, las causas primeras, de las que el ente divino es sólo un aspecto, son objetos de la metafísica en sentido completamente diverso: el ente en cuanto ente es aquello que debe ser explicado, o sea aquello acerca de lo cual se buscan las causas, mientras que las causas primeras son aquello que lo explica, que es lo buscado. La metafísica, en consecuencia, es ciencia del ente en cuanto ente en el sentido de ser conocimiento de sus causas, porque para Aristóteles tener ciencia de un objeto significa conocer las causas, y es ciencia de las causas primeras en el sentido de ser indagación y, finalmente, conocimiento de ellas (no obviamente, de sus causas, que no existen)[43].

He aquí la razón por la que sostengo que la interpretación de Aristóteles propuesta por Heidegger, aunque su modo de leer a Aristóteles fuese nuevo y original respecto a las lecturas tradicionales, en general no se aleja mucho de la escolástica, que reduce la metafísica de Aristóteles, primero, a ontología y, después, a teología racional, ni de la neokantiana, que «salva» parcialmente la ontología y condena irremediablemente la «teología racional». Lo mismo vale para la famosa definición heideggeriana de la metafísica como ontoteología, hoy repetida por muchos como dogma indiscutible y referida sin va-

---

[41] Ibíd., págs. 236-237.

[42] Heidegger, *Principi metafisici della logica,* cit., pág. 29 (y la nota a pág. 42).

[43] He intentado aclarar todo esto en el artículo «La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima?», *Rivista di filosofia neoscolastica,* 85, 1993, págs. 256-282, que ha aparecido también en francés, con ampliaciones, en «La Métaphysique d'Aristote: "onto-théologie" ou "philosophie première"?», *Revue de philosophie ancienne,* 14, 1996, págs. 61-85.

cilación (y sin conocimiento de causa) en primer lugar a la metafísica de Aristóteles. Por esta misma razón, es decir, por el hecho de haber compartido siempre estas interpretaciones, Heidegger nunca fue verdaderamente aristotélico, ni en el curso de 1926, en el que parecía apreciar tanto la «ontología» como la «teología» de Aristóteles, ni en el curso de 1925-1926 sobre la verdad, en el que llegaba hasta el punto de introducir una negación en el texto de Aristóteles para hacerle decir la misma cosa que pensaba él[44], ni en los cursos de los años precedentes, en los que se apropiaba de la filosofía práctica de Aristóteles para construir la analítica existencial de *Ser y Tiempo*.

Este juicio, por lo demás, es confirmado por la famosa declaración de Heidegger, contenida en el curso de 1923, sobre *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* al inicio de su periodo aparentemente «aristotélico»: «Compañero de indagación ha sido el joven Lutero y el modelo, Aristóteles, que aquél odiaba. Algunas sacudidas me las ha dado Kierkegaard y los ojos me los ha abierto Husserl»[45]. En esta frase «modelo» significa «objeto de imitación», y, por tanto, también de emulación, porque tiene el valor de «rival», de adversario con quien competir. Gadamer, de hecho, que asistió personalmente al curso de Marburgo, escribió:

> El estadio al que habían llegado en estas lecciones las interpretaciones de Aristóteles que él había elaborado, puede ser deducido sólo de un modo provisional a partir de *Sein und Zeit* y en todo caso de las lecciones sobre lógica de 1925-1926. Pero el que ha frecuentado las lecciones de Heidegger en los años de Marburgo sabe más de acerca de ello. Estaba entregado a la lectura de Aristóteles hasta tal punto que se perdía a veces toda distancia y nadie se daba cuenta de que Heidegger no se identificaba él mismo con Aristóteles, sino que, al fin y al cabo, tenía como punto de mira propio un proyecto contrario de metafísica *(Gegenentwurf der Metaphysik)*[46].

---

[44] De esto me he ocupado en los artículos «Heidegger e il concetto aristotelico di verità», en R. Brague-F. Courtine, *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque,* París, P.U.F., 1990, págs. 97-120; «Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis», en E. Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit,* Fráncfort del M., Klostermann, 1997, págs. 89-105; «I luoghi della verità secondo Aristotele: un confronto con Heidegger», en V. Melchiorre (ed.), *I luoghi del comprendere,* Milán, Vita e pensiero, 2000, págs. 3-27.

[45] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* Fráncfort del M., Klostermann, 1988 (Gesamtasugabe, II, 63), trad. it. de E. Mazzarella, Nápoles, Guida, 1992, pág. 13.

[46] H. G. Gadamer, *Heideggers Wege,* Tubinga, Mohr, 1983, pág. 118, trad. de F. Longato, *Verifiche,* 8, 1979, pág. 9. El texto procede de la conferencia *Heidegger e i Greci,* pronunciada en Padua el 9 de enero de 1979.

El «proyecto contrario» de metafísica alude a una metafísica alternativa a la de Aristóteles, o mejor dicho, a una ontología que no es ya metafísica, precisamente porque excluye la parte considerada «teológica» (y que verdaderamente no es tal, como hemos visto) de la metafísica aristotélica. Dicho con otras palabras, deja de lado el establecimiento de las causas primeras como término último de la indagación sobre el ser, para sustituirlo por la escucha del ser como acontecimiento, como donación *(Ereignis* de *er-eigen,* apropiarse de otro), que se revela en el lenguaje de la poesía. No es una casualidad que Heidegger vea en Aristóteles el gran adversario a batir, aquel que había llevado la filosofía a una expresión no alcanzada antes y nunca superada después, y el curso sobre los *Conceptos Fundamentales de la Filosofía Antigua* es uno de los documentos más interesantes de esta especie de amor y odio por Aristóteles, o mejor, de admiración y al mismo tiempo de rivalidad.

Capítulo 5

De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo

Álvaro Vallejo Campos

EL NIHILISMO EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Cuando comparamos las reflexiones sobre el problema del nihilismo en Nietzsche y Heidegger, nos sorprende, por un lado, el notable paralelismo entre uno y otro, pero por otra parte, comprobamos a la vez que el diagnóstico de este fenómeno difiere notablemente de uno a otro pensador. Heidegger se enfrenta a la tradición metafísica escogiendo la figura de Nietzsche y su análisis del nihilismo para asumir su legado y a la vez distanciarse de él, indagando por su cuenta las razones de este destino del pensamiento europeo. Con ello ha realizado una auténtica *Auseinandersetzung* con Nietzsche. En el contexto de una coincidencia fundamental, en la que ambos pensadores han identificado a los mismos adversarios en su lucha contra la metafísica, Heidegger ha intentado ir más allá de Nietzsche para lograr un diagnóstico más originario y certero del nihilismo, que le permitiera superarlo, pensando que el propio Nietzsche había quedado

«enredado» en las redes del pensamiento metafísico que pretendía combatir[1].

La coincidencia fundamental entre los dos pensadores radica, a mi juicio, de un lado, en que ambos han elaborado a raíz del nihilismo una auténtica filosofía de la historia[2] y, de otro, en la importancia atribuida a la metafísica como factor desencadenante de este proceso. Para Nietzsche el ascenso del nihilismo es necesario, porque se trata de una consecuencia que se deduce «lógica y psicológicamente»[3] de los valores vigentes en la cultura europea. Se trata de «una necesidad» *(Notwendigkeit)* y de «un destino» *(Schicksal)* al que obedece el desenvolvimiento de la cultura europea, de manera que el nihilismo constituye el fin al que ella se encamina «como una corriente» que quisiera dirigirse a su natural desembocadura. También Heidegger habla de «un movimiento histórico» y de «un destino» *(Geschick)* en

---

[1] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche,* trad. de J. L.Vermal, Barcelona, 2000, vol. II, pág. 277 y «La Superación de la Metafísica», en *Conferencias y Artículos,* trad. de E. Barjau, Barcelona, 2001, pág. 57.

[2] Para la configuración del nihilismo como una filosofía de la historia universal, véase E. Fink, *La Filosofía de Nietzsche,* Madrid, 1979, págs. 186-187; G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía,* Barcelona, 1971, pág. 213; F. Volpi, *Il Nichilismo,* Roma, 2004, pág. 51. El mismo Heidegger ha dicho que Nietzsche «interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, como surgimiento y despliegue del nihilismo» y que éste constituye «la legalidad de la historia (occidental)» y «su lógica interna» *(Caminos de Bosque,* trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, 1995, pág. 191 y 202; cfr. tb. *Nietzsche,* II, pág. 56). El nihilismo sirve a Heidegger para configurar una filosofía de la historia universal, como queda claro en afirmaciones en las que se atreve a proclamar que las guerras mundiales y su totalidad son ya una consecuencia del abandono del ser. Cfr. «La Superación de la Metafísica», pág. 67. Para las diferencias entre la concepción nietzscheana y el modelo hegeliano de filosofía de la historia, véase D. Sánchez Meca, *El Nihilismo,* Madrid, 2004, pág. 160 y ss.

[3] Cfr. *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888,* en *KGW,* VIII, 11, pág. 411 (hay trad. cast. de J. Chamorro Mielke, en F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos,* Madrid, 2004, [en adelante = *F.P.*], págs. 199-200); Nietzsche cree estar describiendo lo que «no tiene más remedio que suceder», «la historia de los dos próximos siglos», es decir, «el ascenso del nihilismo». Cfr. *loc. cit.,* pág. 431. Esta lógica del nihilismo se confunde, a juicio de J. Granier *(Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche,* París, 1969, pág. 257, n.1), con la autosuperación de la moral. Se trataría de un movimiento dialéctico que conduce a una auténtica *Selbstaufhebung der Moral,* porque el nihilismo radical es él mismo «el fruto de una veracidad que llega a su edad adulta» (ibíd., pág. 255). Cfr., también, E. Fink, ob. cit., págs. 181 y ss. El nihilismo es una consecuencia del proceso que se inicia con los valores mismos: en primer lugar, la veracidad, «tan mimada por la moral cristiana, se vuelve en última instancia contra la moral» (pág. 181); pero, al final del trayecto, la moral pone al descubierto que se encaminaba hacia la nada y Dios se revela como «la máscara de la nada» (pág. 182). De ahí la íntima relación entre la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo.

el modo en que el hombre se encuentra apresado en la estructura de emplazamiento *(Gestell)* que conduce al nihilismo y al dominio de la técnica en el mundo moderno[4]. De la misma manera que para Nietzsche el nihilismo es la consecuencia necesaria que hay que pagar después de dos mil años de cristianismo[5], para Heidegger la metafísica constituye «en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos una única fatalidad», el horizonte inevitable *(Verhängnis)* y necesario de occidente. Heidegger cree que con el nihilismo y la consumación de la metafísica que tiene lugar con el predominio de la técnica viene a cerrarse un arco de pensamiento que enlaza la filosofía platónica con la metafísica de la subjetividad y la obra de Nietzsche. No se nos ocultan las diferencias, porque si Nietzsche ve en este proceso del nihilismo una tradición de pensamiento anudada con motivaciones psicológicas, Heidegger apunta en ella a «una fatalidad que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser»[6]. A la hora de reconstruir este proceso, él recurre al concepto de figura como algo «que determina toda tradición y todo desarrollo»[7] y se refiere a la metafísica de Nietzsche como un proceso de consumación de la filosofía, en el que éste se ha limitado a recorrer el «círculo de posibilidades que le estaban señaladas de antemano»[8]. De ahí la importancia que debe tener para nosotros analizar la interpretación del inicio que am-

---

[4] Sobre la técnica como dispositivo *(Gestell)* y destino *(Geschick)* o «modo histórico-ontológico de destinarse o enviarse el ser al hombre», véase P. Cerezo, «Metafísica, técnica, humanismo», en J. M. Navarro y R. Rodríguez, *Heidegger o el Final de la Filosofía,* Madrid, 1993, pág. 66 y ss. y D. Sánchez Meca, ob. cit., pág. 164. El ser se muestra y se retrae en la historia, de manera que, como indica Sánchez Meca, la historia no puede concebirse al modo hegeliano en Heidegger como «una sucesión lógica»: es un destino en el sentido de que se envía *(schicken)* iluminando con su desvelamiento a toda una época, pero también ocultando otros horizontes (164-165, y 167 y s.).

[5] Cfr. *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 11, pág. 148.

[6] Cfr. «La Superación de la Metafísica», pág. 56. Heidegger ha dedicado muchas páginas de su *Nietzsche* a mostrar el encadenamiento filosófico que conduce de la metafísica platónica y el cambio operado en la esencia de la verdad hasta Hegel y Nietzsche, pasando por Descartes, Leibniz y Kant. Véase, por ej., lo que él presenta como «Esbozos para la Historia del Ser como Metafísica», en *Nietzsche,* II, 375-393. A juicio de Heidegger, «en cada fase de la metafísica se va haciendo visible un fragmento del camino» «en el destino del ser» *(Caminos de Bosque,* pág. 191). La diferencia fundamental con la concepción hegeliana de la historia, como señala Sánchez Meca, ob. cit., pág. 161 y ss., es que, para Heidegger, la historia no es ningún absoluto, sino algo ontológicamente afectado por la finitud.

[7] «La Superación de la Metafísica», pág. 64.

[8] Ibíd., pág. 60.

bos pensadores han hecho de este movimiento de la cultura europea. En los comienzos debe estar contenida la clave explicativa de todo el diagnóstico y, por tanto, hemos de juzgar a partir de ahí para llegar a una conclusión pertinente sobre el esclarecimiento del fenómeno mismo cuyas causas hay que dilucidar. Como nos recomienda el propio Heidegger, hay que prestar especial atención a los inicios de ese movimiento, para no incurrir en un diagnóstico equivocado que no supiera situar adecuadamente las consecuencias y los efectos, de un lado, y las causas, de otro[9].

Está claro que la filosofía platónica representa tanto para Nietzsche como para Heidegger, al menos en una época determinada de su pensamiento, el inicio de este proceso. En la *Historia de un Error,* en la que Nietzsche nos ofrece un compendio de la historia del nihilismo bajo el título de *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula,* el platonismo aparece claramente en primer término del curso nihilista del pensamiento como la «forma más antigua de la Idea»[10]. También Heidegger ha afirmado en numerosas ocasiones la vinculación de toda metafísica con el pensamiento platónico[11]. A su juicio, con la interpretación platónica del ser como *idéa* comienza la metafísica, hasta el punto de que toda filosofía es desde Platón idealismo («en el sentido unívoco de la palabra según el cual el ser se busca en la idea») y, por tanto, platonismo, porque «metafísica, idealismo y platonismo significan lo mismo»[12]. Sin embargo, a mi entender, lo decisivo será examinar la razón por la que según uno y otro pensador queda el inicio determinado por la metafísica platónica. La cuestión está en que el nihilismo debe consistir en algo presente ya en Platón, porque él es el iniciador de un movimiento histórico que conduce a este fenómeno y lo que venga después no serán causas sino consecuencias de determinados rasgos del pensamiento platónico.

Entretanto, su coincidencia puede comprobarse también en su intento de ir más allá de este principio para lograr un camino que conduzca a su superación. Para Nietzsche los filósofos presocráticos, como Heráclito o Anaxágoras, representan la antítesis de la tradición

---

[9] Cfr. «La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Caminos de Bosque,* pág. 200.

[10] Cfr. F. Nietzsche, *El Crepúsculo de los Ídolos,* trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1972, pág. 51 (= *KGW,* VI, 3, pág. 74).

[11] Cfr. M. Heidegger, «El Final de la Filosofía y la Tarea del Pensar», en *Tiempo y Ser,* trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, 2001, pág. 88.

[12] Cfr. M.Heidegger, *Nietzsche,* II, pág. 179.

metafísica occidental empeñada desde Platón en construir una visión moral del mundo. Frente a los filósofos preplatónicos, Sócrates y Platón aparecen como «síntomas de decaimiento» e «instrumentos de la disolución griega»[13]. Con Platón «la filosofía griega se convierte en una decadencia del instinto griego»[14]. Nietzsche quiere remontar la corriente de esa metafísica decadente instaurada con Platón y ve en los presocráticos, y muy especialmente en Heráclito, a unos espíritus afines que podrían haber predicado las mismas doctrinas de su Zaratustra[15].

Para Heidegger, Platón es más bien la consumación del origen, porque, a su juicio, la interpretación platónica del ser como idea es «una consecuencia necesaria» que resulta de la experiencia fundamental del ser entendido como *phýsis* en los presocráticos. En ese sentido no puede decirse que haya alejamiento o una decadencia del origen[16]. Sin embargo, como veremos, Platón fue responsable de que aquello que era meramente una consecuencia esencial, en la interpretación presocrática del ser, se convirtiera en la esencia misma. En la concepción platónica del ser como idea se produce «una nihilización de la *phýsis*»[17] con la que se menoscaba la experiencia original que los presocráticos habían tenido del ser y, aunque sea una consecuencia de ésta, en ese sentido, según Heidegger, sí representa «una decadencia

---

[13] Cfr. F. Nietzsche, *El Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 38 (= *KGW,* VI, 3, pág. 62). La actitud de Nietzsche respecto a Platón, a pesar de lo que podría concluirse a raíz de esta obra, no es negativa sin matices, especialmente si la comparamos con la de Sócrates. Sobre la ambigüedad de Nietzsche respecto a Platón, véase R. Wiehl, «L'Antiplatonisme de Nietzsche», en *Contre Platon: Le Platonisme Renversé,* textos reunidos por M. Dixsaut, París, 1995, 25-46, esp. pág. 35 y s.

[14] Cfr. ibíd., pág. 132 (= *KGW,* VI, 3, pág. 149).

[15] Nietzsche alude concretamente a la doctrina del eterno retorno, cfr. *Ecce Homo,* trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1971, pág. 71 (= *KGW,* VI, 3, pág. 311). G. Morel, en *Nietzsche, Analyse de la Maladie,* París, 1971, págs. 278 y s., 279-282, C. Gentili, *Nietzsche,* Madrid, 2004, pág. 168 y otros autores han señalado que después de la primera época se atenúa la admiración de Nietzsche por los presocráticos, a excepción precisamente de la figura de Heráclito. En *Ecce Homo,* pág. 70, efectivamente, N. afirma que antes de él «falta la sabiduría trágica» («la transposición de lo dionisíaco a un *pathos* filosófico» incluso «en los grandes griegos de la filosofía... anteriores a Sócrates» (pág. 70, *KGW,* VI, 3, pág. 330). Nietzsche reconoce, en cambio, en Heráclito, lo decisivo de la filosofía dionisíaca, que él opone al nihilismo de la tradición encabezada por Platón, el cristianismo, el idealismo y Schopenhauer, es decir, «la afirmación del fluir y del aniquilar...el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del mismo concepto ser...» (págs. 70-71).

[16] Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica,* trad. de E. Estiú, Buenos Aires, 1969, pág. 217.

[17] Tomo esta expresión de A. Boutot, cfr. *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme,* París, 1987, pág. 132.

del comienzo inicial»[18], que en su maduración estará además llena de consecuencias para el futuro del pensamiento occidental. Efectivamente, este cambio en la concepción platónica del ser es paralelo de una mutación en la esencia de la verdad, «que se convierte en la historia de la metafísica», la cual, a juicio de Heidegger, alcanza en Nietzsche su consumación incondicionada[19].

Pero las coincidencias van más allá. Nietzsche, inspirado en los presocráticos, ha pensado el nihilismo inaugurado por Platón como un reto para la instauración de un movimiento contrario *(Gegenbewegung)* que acometa «una transvaloración de todos los valores» *(Umwertung aller Werte)*. Frente a Platón, concebido como «el allendista» *(der Jenseitige)* y «el gran calumniador de la vida», Nietzsche reconoce que en la visión trágica de la realidad aprendida de los filósofos preplatónicos y en la experiencia del fenómeno dionisiaco vio su «primera transvaloración de todos los valores»[20]. Pero también Heidegger cree necesaria una «gran inversión» *(die große Umkehrung)*[21], más allá de la transvaloración nietzscheana, a la luz de «otro comienzo» diferente del emprendido por la metafísica platónica[22], en el que la verdad fue reconocida como verdad del ser. Aunque no se trate de un desplazamiento a lo pasado y haya que guardar las distancias necesarias frente a él, para experimentar qué comenzó en ese primer inicio, sin permanecer demasiado cerca de él y caer en la pregunta por el ente que inicia la senda de la metafísica, está claro que Heidegger, igual que Nietzsche, invoca los comienzos del pensar occidental contra la tradición metafísica, convencido de que en ellos «la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser»[23]. Se trata, por tanto, en medio de estas coincidencias, que no pueden ser accidentales, de confrontar ambas posiciones y el diferente diagnóstico de la etiología de la enfermedad que los dos pensadores han atribuido al platonismo, para decidir en lo posible acerca de la esencia misma de un movimiento en el que está en cuestión el destino del pensamiento occidental. Para Nietzsche el nihilismo es la historia de una decepción, que se produ-

---

[18] Cfr. *Introducción a la Metafísica,* pág. 224 y 217.

[19] Cfr. M. Heidegger, «La Doctrina Platónica de la Verdad», en *Hitos,* trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, 2000, pág. 197 (= *GA,* IX, pág. 237).

[20] Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 136 (= *KGW,* VI, 3, pág. 154).

[21] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe,* vol. LXV, Frankfort del Meno, 1989, pág. 184 *(Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento,* trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, 2003, pág. 156).

[22] Cfr. M. Heidegger, *Beiträge...,* pág. 184 (= *Aportes a la Filosofía,* pág. 156-157).

[23] Cfr. M. Heidegger, «Logos», en *Conferencias y Artículos,* pág. 169.

ce cuando falta la finalidad y la respuesta al porqué, es decir, cuando «los valores supremos se desvalorizan»[24]. Pero, como nuestro interés está centrado en la interpretación nietzscheana de Platón, no nos importa ahora entrar en la sintomatología de la enfermedad y describir sus muchas variantes, sino discutir las causas que Nietzsche atribuye al nihilismo, porque son éstas las que nos han de conducir a Platón.

NIETZSCHE: EL NIHILISMO Y SUS ANTECEDENTES EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO

En un conocido fragmento de los *Escritos Póstumos* (351), Nietzsche se ha explayado sobre el particular y, aunque no se menciona a Platón, creo que las causas del nihilismo aquí identificadas aluden claramente al modelo del pensamiento metafísico inaugurado por él. En primer lugar, se señala como causa del nihilismo el desengaño sobre la existencia de una supuesta finalidad del devenir. El nihilismo se produce cuando se ha creído que existía un «sentido en todo acontecer» y se llega, después de una larga experiencia, a la conciencia atormentada de que todo es en vano y de que el devenir no conduce a ninguna meta que pudiera darle un sentido[25]. El antecedente necesario psicológicamente para el surgimiento del nihilismo es la interpretación moral del mundo *(die sittlichen Weltordung)*. En un principio, la moral obra en su contra como el «gran remedio contra el nihilismo teorético y práctico»[26], porque concede al hombre un «valor absoluto» y da un sentido al mal defendiendo la perfección del mundo. Pero, entre las fuerzas alimentadas por esta moral, está la veracidad, que termina dirigiéndose contra ella al descubrir «la teleología y la visión interesada» en la que se funda. Podría pensarse en una posición más moderada, pero el sentimiento de que nos han tomado el pelo,

---

[24] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 35 *(Fragmentos Póstumos,* pág. 171).

[25] Ibíd., *KGW,* VIII, 11, pág. 99 *(Fragmentos Póstumos,* pág. 192).

[26] Cfr. el frag. titulado *Der europäische Nihilismus,* del 10 de junio de 1887 (Lenzer Heide), en *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII.5, pág. 71 *(F.P.,* trad. Chamorro, pág. 163). Respecto al sentido de la veracidad *(der Sinn der Wahrhaftigkeit),* desarrollado por el cristianismo, que se revuelve a la postre «contra la falsedad y la hipocresía del mundo cristiano y su visión de la historia», dice Nietzsche que nos conduce de «Dios es la verdad» a la afirmación nihilista y escéptica de «todo es falso» *(N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 2, pág. 127; = *El Nihilismo, Escritos Póstumos,* selección y traducción de G. Mayos, Barcelona, 1998, pág. 32). Sobre la veracidad cristiana, que se vuelve contra sí misma, véase el cap. 27 del tercer tratado de la *Genealogía de la Moral.*

nos lleva a tomar la interpretación moral del mundo como la única posible y a desconfiar de otras posibles menos extremas: el resultado es el sentimiento de lo en vano *(Umsonst)* que caracteriza al nihilismo europeo, como si todos los valores fueran señuelos *(Lockmittel)* para el prolongamiento vano de una comedia. Se produce así un «proceso de disolución»[27], por el que la hipótesis extrema de Dios y el más allá en el que se fundan los valores, es sustituida por la «absoluta inmoralidad de la naturaleza y la falta de sentido y de finalidad»[28]. A juicio de Nietzsche esta categoría es decisiva, porque el escepticismo en el terreno de la moral, que provoca la pérdida de la fe en el sentido del devenir, «termina en nihilismo», cuando pierde el apoyo en el más allá en el que pretende refugiarse[129].

Cuando Nietzsche habla de la interpretación moral del mundo, piensa desde luego en su más reciente encarnación cristiana[30], pero no hay que olvidar que para él el cristianismo es platonismo para el pueblo y que, a su juicio, ha sido verdaderamente el platonismo el que ha forjado las categorías filosóficas y morales en la que se fundamenta esa interpretación[31]. La creencia en un orden moral del mundo, que atribuye un sentido al devenir, da lugar a una forma de pensamiento cuyos orígenes Nietzsche ha rastreado en la tradición metafísica que se remonta a Platón. Tampoco se trata de que esta «mentira», como él la denomina, sea exclusiva de Platón, ya que atraviesa el desarrollo entero de la filosofía moderna[32]. En un sentido

---

[27] Cfr. M. Montinari, *Lo que dijo Nietzsche,* Barcelona, 2003 (1999), pág. 136. Sobre la veracidad y sus efectos sobre la misma moral que la ha alentado, véase, ob. cit., págs. 99 y 102 y C. Gentili, ob. cit., 298 y las referencias dadas en las notas 3 y 26.

[28] *N.F. Herbst 1885 bisHerbst 1887, KGW,* VIII, 5, pág. 71 (= *F.P.,* trad. Chamorro, págs. 163-164).

[29] Ibíd., *KGW,* VIII, 2, pág. 127 (= *El Nihilismo,* pág. 32).

[30] Y así habla, efectivamente de las ventajas de la «hipótesis moral cristiana», cfr. *loc. cit.,* VIII.5, pág. 71 *(F.P.,* pág. 163). Hay textos, efectivamente, en los que la interpretación moral del mundo *(der moralische Weltauslegung)* viene a identificarse con «una interpretación muy determinada», que es «la interpretación cristiano moral en la que se enraíza el nihilismo» *(KGW,* VIII, 2, pág. 127; *El Nihilismo,* pág. 31; véanse los puntos 1 y 3 de este frag. donde se habla sin solución de continuidad, efectivamente, del cristianismo y la interpretación moral del mundo). Hay que tener presente que el cristianismo añade sus propios elementos a esta historia, que consisten fundamentalmente en una concepción moral de la religión, lo cual estaba ausente en la cultura griega, a juicio de Nietzsche. Véase en este sentido, C. Gentili, ob. cit., pág. 302.

[31] Recuérdese su afirmación de que «sin platonismo ni aristotelismo no hay filosofía cristiana *(N.F. Frühjahr bis Herbst 1884, KGW,* VII, 25, pág. 257).

[32] Para el concepto nietzscheano del orden moral del mundo, véase *El Anticristo,* trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1974, parágrafo 26, pág. 53 (cfr. también

cosmológico, Nietzsche contrapone al orden moral del mundo «la inocencia del devenir» *(die Unschuld des Werdens)*[33], que constituye la visión trágica que él vio encarnada en pensadores preplatónicos como Heráclito y Anaxágoras. En *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos,* así como en otros pasajes de su obra, Nietzsche se declara, por este motivo, un admirador de Heráclito y alaba su forma sublime de expresar por medio del juego la «inocencia eterna del mundo» que «sin justificación moral alguna» crea y destruye sin cesar[34]. En el caso de Anaxágoras, Nietzsche hace hincapié igualmente en su teoría del *noûs,* precisamente por la independencia que esta cosmovisión representa frente a la concepción moral del mundo, claramente encarnada en Platón. El *noûs* no tiene, dice Nietzsche[35], ningún deber y, por tanto, tampoco ningún propósito *(Zweck)* que tuviera la obligación de perseguir, porque, en el caso de que su acción estuviera encaminada a un fin, no se trataría más que de un juego: para él «el devenir no es un fenómeno moral, sino artístico».

Platón, en cambio, inaugura la teleología y comienza exponiendo su defensa de la concepción moral del mundo en el *Fedón* (97b y ss.) con la crítica de Anaxágoras. Tanto aquí como en el *Timeo* (cfr. 29e1 y ss.) Platón pretendió, efectivamente, cambiar el carácter mecanicista de las explicaciones físicas de los presocráticos en nombre de una concepción teleológica del devenir que mostrara el efecto causal

---

parágrafos 38 y 49). En *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 69 (= *KGW,* VI, 3, pág. 89), como en otros textos, «el orden moral del mundo» se atribuye a los teólogos y a la metafísica del verdugo característica del cristianismo, que hace al hombre libre para ser culpable, pero Nietzsche se refiere también con ello a una doctrina que ha sido enseñada por filósofos como Kant con su concepto de libertad inteligible «y acaso también ya por Platón» *(KGW,* VI, 3, pág. 90).

[33] Cfr. *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 69 (= *KGW,* VI, 3, pág. 89). Véase también el parágrafo 109 «Guardémonos» de la *Gaya Ciencia* (trad. cast. de L. Jiménez Moreno, *El Gay Saber,* Madrid, 1973, págs. 225-227): el mundo, nos recuerda Nietzsche, no ha sido construido para un fin: «Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen» *(KGW,* V, 2, pág. 146).

[34] Cfr. F. Nietzsche, *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos,* trad. de L. F. Moreno Claros, Madrid, 1999, pág. 68 (= *KGW,* III, 2, pág. 324). Nietzsche alude en diversos pasajes de sus escritos elogiosamente a Heráclito, como precursor o antecesor de sus propias doctrinas filosóficas; véase a título de ejemplo, *N.F. Frühjahr bis Herbst 1884, KGW,* VII, 26, pág. 193, donde afirma que la visión del mundo como «un juego divino más allá del bien y del mal» es una idea en la que Heráclito ha sido su precursor.

[35] *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos,* pág. 120 (= *KGW,* III, 2, pág. 362).

del Bien fruto de una inteligencia ordenadora. Los reproches de Platón dirigidos contra Anaxágoras a los que Nietzsche se refiere tienen como blanco precisamente esa voluntad del *noûs* «absolutamente libre» y «carente de finalidad», que sólo puede concebirse como «un juego de niños» o «un divertimento artístico»[36]. Platón con su empeño en una reformulación del concepto de causa que mostrara por doquier la «belleza, la bondad y la finalidad»[37] del devenir es, pues, el responsable de un modelo de pensamiento nihilista que pone un sentido en la realidad allí donde ésta carece de él, abonando así el terreno para unas expectativas de cuyo desengaño surgirá una experiencia de la nada, de consecuencias catastróficas para el futuro del pensamiento occidental. Esta categoría puede ser traducida a diversos lenguajes y una mentalidad religiosa, por ejemplo, hará depender el fin y el sentido de «una autoridad suprahumana», pero, una vez emancipada de la teología, puede también secularizarse bajo la forma de otra instancia que se hace presente como voz de la conciencia o de la razón o incluso como un espíritu inmanente que reside en la Historia y da cuenta del fin en sí *(Ziel in sich)* que ésta posee[38]. En la medida en que el hombre comprenda que el mundo no tiene nada de divino ni racional y que el sentido que le ha atribuido no es más que «algo languideciente que se pierde en la nada»[39] se preparará para el pensamiento del eterno retorno con el que Nietzsche espera lograr un modelo de existencia que afronte un mundo sin sentido y sin meta que se repite eternamente. El eterno retorno es la cosmodicea que Nietzsche ha de reivindicar frente al pensamiento teleológico destinado a comprender que el único sentido que tiene la historia no es otro que la falta misma de sentido. Se alumbrará así la existencia de «los hombres más fuertes» preparados para amar el azar y el sinsentido que posibilita la superación del nihilismo[40].

En segundo lugar, Nietzsche hace referencia a la categoría de *totalidad (Ganzheit)* o *unidad (Einheit)* del mundo, porque el nihilismo tiene como presupuesto una cosmovisión en la que el devenir

---

[36] *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos,* pág. 124 (= *KGW,* III, 2, pág. 366).

[37] *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos,* pág. 123 (= *KGW,* III, 2, pág. 365).

[38] *N.F. Hebst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 43 (= *El Nihilismo,* pág. 68).

[39] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 2, pág. 197 *(El Nihilismo,* pág. 38) y 3, pág. 14 *(El Nihilismo,* pág. 40).

[40] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 5, pág. 71 *(El Nihilismo,* pág. 50).

está sujeto a una «organización» o «sistematización» tal que permite al individuo sentirse vinculado a un todo superior a él. A mi juicio, la teleología que presupone un sentido en los acontecimientos cósmicos tiene como consecuencia la inclusión de la parte en el todo, ya que únicamente así se puede justificar el devenir en un modelo de pensamiento que salva las desgracias y miserias de la existencia humana: «el bien de lo universal, dice Nietzsche[41], exige la entrega de lo particular». Estamos, pues, ante una auténtica teodicea que ha adoptado diversas modalidades de expresión desde Platón a Hegel pasando por Leibniz. La referencia a Platón, a mi juicio, es muy pertinente, porque ha sido él verdaderamente el primero que ha escrito en el Libro X de *Las Leyes* una auténtica teodicea en contra del naturalismo ateo propio de los *physikoí* y su visión trágica del mundo[42]. Una de las premisas fundamentales de esta teodicea consiste en mostrar al escéptico que «todas las cosas están ordenadas en favor de la salvación y el bien del conjunto» *(Leyes* X, 903b), de manera que en medio de las injusticias y adversidades de su existencia pueda tener el absoluto

---

[41] *KGW,* VIII, 11, pág. 99 (= *Fragmentos Póstumos,* pág. 193). En la *II Consideración Intempestiva* (trad. cast. de D. Garzón, *Sobre la utilidad y los Perjuicios de la Historia para la Vida,* Madrid, 2000, pág. 135; *KGW,* III, 1, pág. 307), Nietzsche se refiere a E. von Hartmann (1842-1906) cuando dice que «de cada individuo, el inconsciente paródico exigía "la entrega completa de la personalidad al proceso del mundo a fin de que éste alcance su objetivo, que es la liberación del mundo"». He reparado en este texto gracias a las indicaciones del Prof. G. Campioni. El texto del fragmento citado dice: «Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen».

[42] Sobre la enseñanza de Nietzsche durante su estancia en Basilea, puede verse en castellano el detallado informe que proporciona C. P. Janz, *F. Nietzsche, Los Diez Años de Basilea,* Madrid, 1987. Aparecen continuas referencias al *Fedón* y a otras muchas obras platónicas, a cuyos contenidos, por otra parte, Nietzsche remite en numerosos pasajes de su obra publicada (véase Janz, ob. cit., págs. 52-53, 97 y 127). Acerca de las lecciones de Basilea sobre Platón, recientemente editadas en la *KGW* (II, 4 y 5), véase el completísimo estudio de F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche, Genesi e Motivi di un Simbolo Controverso (1864-1979),* Nápoles, 1999, págs. 225-290. Respecto a *Las Leyes,* cuyo libro X considero muy importante en lo relativo a la formulación de una teodicea platónica, hay que tener presente que Nietzsche conocía bien esta obra. Sabemos en ese sentido que era uno de los tres libros que se llevó consigo en sus vacaciones de junio de 1877 (véase la referencia de Janz, ob. cit., pág. 403, a la carta dirigida a P. Rée). Sobre el interés de Nietzsche en determinados diálogos platónicos, entre los que se encuentra *Las Leyes,* en detrimento de otros, véase M. Dixsaut, «Nietzsche, Lecteur de Platon, en A. Neschke-Hentschke, *Images de Platon et lectures de ses oeuvres,* Lovaina-París, 1997, 295-313, pág. 310 e, igualmente sobre *Las Leyes,* F. Ghedini, «Il Platone di Nietzsche. Aurora», en *Rivista di Storia della Filosofia,* 2005, 1, 61-87, pág. 70 y, sobre su tratamiento en los cursos de Basilea, *Il Platone di Nietzsche,* págs. 259-261.

convencimiento de que existe una «finalidad última» *(éschaton télos),* que se cumple hasta en la más pequeña parte del todo. El devenir está justificado moralmente mediante esta perspectiva que ha de «mirar al todo» desde cualquiera de sus partes. El devenir se justifica en el todo, porque el acontecer (la génesis) de cada una de sus partes transcurre en beneficio de «una existencia feliz para la vida del todo» (903c4) y no al revés. Por tanto, si Platón ha defendido con su adopción del pensamiento teleológico una visión moral del mundo que busca un sentido en el caos carente de finalidad del pensamiento trágico, no tiene más remedio también que inventar una teodicea que justifique el sufrimiento y la existencia desgraciada. También él es claramente responsable de esta gran mentira que habla de un todo para poder creer en el valor del mundo. Pero la cuestión, dice Nietzsche[43], es que este universal no existe y, cuando el hombre lo descubra, se produce el advenimiento del nihilismo y la desvalorización de la existencia. De ahí su consejo de liberarnos del todo y de la unidad *(das All, die Einheit),* porque se corre el peligro de tomarlo como «una instancia suprema y rebautizarlo como Dios»[44]. Para huir de este peligro hay que «fragmentar el todo» *(das All zersplittern)* y volver a lo que nos resulta «próximo y nuestro».

La tercera causa para el advenimiento del nihilismo[45] como estado psicológico viene determinada por *el desdoblamiento metafísico del mundo,* porque cuando se revele este engaño urdido por los filósofos, surgirá un tipo de hombre incapaz de aceptar la mentira de un mundo verdadero y, al mismo tiempo, tampoco podrá soportar el mundo tal como es: aparecerá así ese «sentimiento de carencia de valor» *(Das Gefühl der Wertlosigkeit)* en el que viene a consistir el nihilismo[46]. Cuando lo que es se divide en dos planos, en un mundo aparente y en un mundo verdadero, comienza «el descrédito de este mundo»[47] que conduce verdaderamente al nihilismo. No hay ninguna duda, en

---

[43] *KGW,* VIII, 11, pág. 99 (= *Fragmentos Póstumos,* pág. 193).

[44] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 7, pág. 62 (= *El Nihilismo,* pág. 61). Obsérvese cómo Nietzsche es plenamente consciente de la transposición de categorías metafísicas (todo, unidad) en categorías religiosas (Dios). Sobre el carácter religioso del pensamiento platónico y su inauguración de la figura híbrida del filósofo-sacerdote, véase G. Morel, ob. cit., pág. 284.

[45] A juicio de Heidegger (cfr. *Nietzsche,* II, pág. 73), con la tercera forma de las condiciones relativas al nihilismo se alude históricamente a la filosofía de Platón, pero no así con las dos primeras ya examinadas, cuyas figuras históricas corresponderían a la filosofía preplatónica.

[46] Ibíd. ídem.

[47] *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 153.

este sentido, de que para Nietzsche Platón pertenecía a esos filósofos decadentes «al servicio de la religión nihilista»[48]. Esta actitud metafísica de desdoblamiento se puede contemplar desde diversos puntos de vista y Platón está implicado en todas sus facetas como iniciador de este modelo de pensamiento. Si consideramos la cuestión desde un punto de vista ontológico, lo que se ha creado es *la categoría del ser,* pero sin solución de continuidad, desde una perspectiva gnoseológica, esto equivale a *la categoría de verdad,* y ambas se fundamentan en consideraciones *axiológicas.* Desde este último punto de vista, estamos, pues, en tercer lugar, ante la existencia del valor en sí que se atribuye a los conceptos morales.

Examinemos brevemente los tres aspectos.

I. La actitud de Platón ante el mundo sensible fue siempre ambigua. Efectivamente, porun lado, creía necesario, como hemos visto, una nueva ciencia de la naturaleza de carácter teleológico, que demostrara contra los presocráticos en qué medida el devenir obedece a causas finales que exigen una inteligencia ordenadora. Sin embargo, por otro lado el triunfo de la razón en el cosmos estaba condicionado por otros factores que ponen un límite a los designios de la inteligencia. Si esto ocurre en el mundo de la naturaleza, no digamos en la existencia humana dominada por la irracionalidad de las pasiones. En el *Timeo,* que es probablemente uno de sus últimos diálogos, a pesar de haber dedicado la obra a exponer el triunfo de la razón sobre la necesidad, Platón sigue defendiendo su convicción de que la imperfección del mundo sensible hace que éste sea inaccesible al conocimiento en el sentido estricto de la palabra. De manera que «la escapatoria de condenar todo ese mundo de devenir como un engaño e inventar un mundo que esté más allá de él como mundo verdadero» es un fiel retrato de la posición que Platón mantuvo hasta el final[49]. En *Aurora* Nietzsche había afirmado que Platón huye de la realidad y que no quiere contemplar más que las pálidas imágenes ideales de las cosas[50]. En la época en que es escribió esta obra (1881),

---

[48] Ibíd. ídem.

[49] *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 11, pág. 99 *(Fragmentos Póstumos,* pág. 193).

[50] *Aurora,* trad. de E. López Castellón, Madrid, 1994, aforismo 448, pág. 234 (= *KGW,* V, 1, pág. 275). A juicio de R. Duval («Le Point de Départ de la Pensée de Nietzsche», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* LIII, 4 (1969), 601-637, pág. 607), es a partir de esta obra cuando comienza el pensamiento de Nietzsche a definirse explícitamente como antiplatónico. Sin embargo, la relación de Nietzsche con Platón es compleja y no se deja reducir a tintes meramente negativos, como han mostrado D. Bremer, «Platonisches, Antiplatonisches Aspekte der Platon-Rezeption

citando expresamente a Platón y Schopenhauer, estaba ya plenamente convencido de que las grandes pasiones de la humanidad habían sido «pasiones por la nada»[51]. Reelaborando con mayor precisión esta idea en diversos pasajes de sus escritos póstumos, Nietzsche expresa repetidamente su convicción de que la nada está inserta en la categorización del mundo ideal debida al pensamiento platónico y de que, en consecuencia, se trata de una filosofía que conduce al nihilismo. La ficción del ser está construida sobre la base de una negación y una nihilización lógica del mundo que se deriva a su vez de la negación del[52] devenir.

En el *Crepúsculo de los Ídolos* incluye claramente a Platón dentro de lo que Nietzsche llama «el egipticismo» de los filósofos, es decir, su odio al devenir y su tendencia a petrificar la realidad con los conceptos y categorías de la razón[53]. Nietzsche parece aludir aquí[54] claramente al *Timeo* (27d5) dónde Platón había preguntado por «lo que es siempre y no está sujeto al devenir y lo que siempre deviene y, en cambio, nunca es». La pertenencia de Platón a la escuela de los egipcios, como dice Nietzsche[55], o lo que es igual, su antítesis entre ser y devenir ha proporcionado el fundamento metafísico en el que se sustenta esa «fascinación llamada el Ideal», que, a su juicio, «es el puente que llevaba hacia la cruz». La invención de un mundo verdadero es lograda «echando manos de la nada», pero la cuestión es que esta nada se erige en un «Dios» o en «una verdad y una autoridad» que «juzgan y condenan» este mundo[56]. La segunda etapa que conduce al nihilismo, representada por el cristianismo, efectivamente, no es otra cosa que «platonismo para el pueblo»[57]. Nietzsche parece dibujar tres

---

in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellu des frühgriechischen Daseinsverständnisses», en *Nietzsche Studien,* 1979, Band B, 39-103, pág. 83 y ss. y F. Ghedini, «Il Platone di Nietzsche. Aurora», ya cit., pág. 65 y ss. A propósito de este aforismo de *Aurora* (448), véase F. Ghedini, art. cit., pág. 78, que ve en la huida de la realidad a la que Nietzsche se refiere en esta ocasión no «el ascetismo de la renuncia» sino un modo, a su juicio, de «honrar la realidad» («die Wirklichkeit ehren»).

[51] Cfr. *Aurora,* aforismo 474, pág. 243 (= *KGW,* V, 1, pág. 287).

[52] *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 62.

[53] Cfr. «La razón en la filosofía», en *Crepúsculos de los Ídolos,* pág. 45 (= *KGW,* VI, 3, pág. 68).

[54] Cfr ibíd. ídem: *«Was ist, wird nicht, was wird, ist nicht».*

[55] Cfr. «Lo que debo a los antiguos», en *Crepúsculos de los Ídolos,* pág. 131 (= *KGW,* VI, 3, pág. 149).

[56] *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 134 *(El Nihilismo,* págs. 136-137).

[57] Cfr. «Prólogo», *Más Allá del Bien y del Mal,* trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1972, pág. 19 *(KGW,* VI, 2, pág. 3).

versiones o etapas por las que atraviesa la ficción del mundo inteligible: la platónica, a nuestro juicio, es la propia del filósofo, es decir «el mundo verdadero» o el «mundo de la razón» *(Vernunft Welt).* Cuando el hombre religioso se apropia de ella da lugar a la idea de «un mundo divino» *(göttliche Welt)* y engendra en la visión cristiana de la vida un «mundo contrario y en oposición a la naturaleza». Finalmente el hombre moral, en probable alusión a Kant[58], inventa «el mundo libre» *(freie Welt)* «bueno, perfecto, justo y sagrado»[59]. Lo que nos interesa resaltar aquí es la plena relación que Nietzsche constata entre la duplicación metafísica del mundo llevada a cabo por Platón y el nihilismo, porque, como él afirma explícitamente, «los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada»[60].

II. Como puede comprobarse en el fragmento que estamos comentando, el mundo metafísico, contemplado desde categorías ontológicas, se fundamenta en el concepto de un «ser perfecto»[61], pero el criterio de realidad que da lugar a esta oposición entre un mundo real y un mundo aparente, se basa a su vez en un criterio de verdad. De manera que la ontología se sustenta en una gnoseología que establece lo que es y no es real. Los «predicados del ser» son una proyección de las condiciones de conservación *(Erhaltungs-Bedingungen)* del sujeto de conocimiento[62]. La acusación contra el platonismo por haber construido esta gnoseología que conduce al mundo verdadero del ser es clarísima en la obra de Nietzsche. Platón es «el artista que no soporta la realidad» o «el cobarde que huye de ella»[63] y, que, en consecuencia, elabora una gnoseología para demostrar el error y la

---

[58] En el parágrafo 3 del *Anticristo,* págs. 34-35, Nietzsche menciona, efectivamente, a Kant como el moralista con instinto de teólogo que abre un camino furtivo hacia el viejo ideal de un mundo verdadero, que predica «la moral como esencia del mundo» *(Anticristo,* pág. 55, *KGW,* VI, 3, pág. 174).

[59] *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 168.

[60] *Crepúsculos de los Ídolos,* pág. 50 (= *KGW,* VI, 3, pág. 72). El otro mundo es un «sinónimo del no ser» *(«ein Synonym des Nicht-seins»),* cfr. *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 168. También en *Así Habló Zaratustra,* trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1972, pág. 56 *(KGW,* VI, 1, pág. 31) se habla de «aquel mundo» como «una nada celeste» *(«ein himmlisches Nichts»).*

[61] Cfr. tb. el fragmento titulado «Ursprung der "Wahren Welt"», en *N. F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 153.

[62] *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 38 *(El Nihilismo,* pág. 66).

[63] Cfr. respectivamente, el fragmento titulado «Wert von Wahrheit und Irrtum», en *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 1, pág. 261 y *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 132 *(KGW,* VI, 3, pág. 149).

falsedad de lo que no se acomoda a la verdad de la Idea. El platonismo es en este sentido definido como una audaz inversión de criterios gnoseológicos: «produce un giro en el concepto de realidad y afirma: lo que vosotros consideráis real *(wirklich)* es un error y cuanto más nos aproximamos a la Idea más cerca estamos de la verdad *(Wahrheit)*»[64]. Todas las características del mundo aparente, como «el cambio, el devenir, la multiplicidad, la contradicción, la oposición o la guerra», sirven para que aquél sea negado en nombre de categorías y formas de la razón *(Vernunftformen)* que imponen su «criterio de realidad». «El principio de contradicción proporcionó aquí, dice Nietzsche, el esquema, porque el mundo verdadero cuyo camino buscamos, no puede estar en contradicción consigo mismo, no puede devenir, no puede cambiar, no tiene principio ni fin»[65]. La gnoseología platónica se basa en la oposición a la evidencia de los sentidos y justamente esto es lo que le permite su «victoria sobre el mundo» *(Welt-überwältigung)*[66].

Huelga aducir textos para demostrar la justicia del diagnóstico de Nietzsche sobre las implicaciones gnoseológicas de una ontología platónica que estaba verdaderamente destinada a precipitar el mundo verdadero en la nada. Recordemos la condena de los sentidos en el *Fedón* como causa de engaño (65b) y extravío (66a) del alma, que impide comprender «la realidad de las cosas», la cual sólo puede aprehenderse por medio del «razonamiento» *(logismós)* y el «pensamiento puro» *(eilikrinēs diánoia,* 66a). Platón se mantuvo fiel a esta gnoseología hasta el final de sus días, porque en el *Timeo* sostiene en una especie de razonamiento trascendental que la diferencia entre la opinión verdadera y la inteligencia exige la existencia de las realidades inteligibles, de manera que, si éstas formas imperceptibles sensorialmente no existieran, no podríamos distinguir el saber de la opinión y nos veríamos forzados a establecer la tesis de que no hay realidades más firmes que las que aprehendemos por medio de los sentidos. Sin embargo, para Nietzsche la gnoseología y la ontología no constituyen la última palabra de un modelo de pensamiento que desde Platón ha impulsado a los filósofos a «edificar en falso un edificio»[67] destinado a ser absorbido por el vacío de la nada.

---

[64] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 1, pág. 261.

[65] *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 3, pág. 129. Platón, efectivamente, en el *Crátilo* (439e1) se pregunta cómo puede existir aquello que nunca se mantiene igual a sí mismo.

[66] *Más allá del Bien y del Mal,* pág. 35 (= *KGW,* VI, 6, pág. 22).

[67] Cfr. Prólogo (1886), *Aurora,* pág. 29 (= *KGW,* V, 1, pág. 4). Obsérvese que el prólogo es de 1886; respecto a una apreciación más positiva de la filosofía platónica, véase anteriormente nota 50.

III. En tercer lugar, está el elemento axiológico de este edificio construido por el platonismo, porque, a juicio de Nietzsche, como sabemos, la axiología no es una consecuencia de la gnoseología sino al revés: «las diferentes teorías del conocimiento (como el materialismo, el sensualismo o el idealismo "de Platón" son consecuencias de las estimaciones valorativas *(Wertschätzungen)*»[68]. La conexión entre los tres aspectos (ser, verdad y valor) que estamos examinando en la concepción metafísica del mundo es evidente a juicio de Nietzsche. El platonismo, que abre en esto todo un modelo de pensamiento nihilista, basado en la negación del mundo, consiste en «medir el grado de realidad por el grado de valor» y «en afirmar que cuanto más Idea más ser» *(je mehr Idee, desto mehr Sein»)*. Ésta fue, de acuerdo con Nietzsche, la «gran inversión "platónica" asumida por el cristianismo». Platón enlazó de modo indisoluble conceptos como «Ser, causalidad *(Ursächligkeit)*, bondad *(Gutheit)* y verdad, que tomados en su conjunto no son otra cosa que una expresión del valor»[69]. La mismo oposición entre mundo verdadero y mundo aparente, característica del platonismo, es remitida por Nietzsche a relaciones de valor[70]. Los metafísicos de todos los tiempos son reconocibles, a su juicio, porque introducen sus valoraciones en el seno del «ser, de lo no pasajero, en el Dios oculto o en la cosa en sí» y, al final, llaman a eso «la verdad»[71]. El mundo verdadero es «una ilusión óptico mo-

---

[68] *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 62. El conocimiento, como ha señalado Granier (véase ob. cit., pág. 249), es una operación de la voluntad de poder, «que quiere encadenar el devenir en las redes de sus categorías intelectuales». Esto da la razón, a mi juicio, a quienes han visto en la voluntad de poder «el criterio organizador del último pensamiento nietzscheano» (véase en este sentido, en referencia a Heidegger, C. Gentili, ob. cit., pág. 382 y ss.). En el frag. citado por Gentili, Nietzsche afirma, efectivamente, que «la voluntad de poder es el hecho último al que llegamos ahondando en profundidad» *(N.F. Herbst1884 bis Herbst 1885, KGW,* VII, 40, pág. 61). Sobre las dimensiones ontológica y axiológica del nihilismo en Nietzsche, véase M. Ferraris, *Nietzsche y el Nihilismo,* Madrid, 2000, pág. 5 y ss.

[69] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 1, pág. 261. Nietzsche había comprendido desde un principio que la teoría platónica de las ideas debía su génesis al «instinto ético» de Platón. Véase sobre este punto, R. Duval, art. cit., pág. 621 y s. Como dice este autor, para Nietzsche «la ilusión ontológica del platonismo es la consecuencia de su inspiración moral» (ibíd., pág. 625).

[70] «El mundo verdadero y el aparente, esta antinomia es remitida por mí a relaciones de valor»; *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 38 (= *El Nihilismo,* pág. 66).

[71] Cfr. «De los Prejuicios de los Filósofos», *Más allá del Bien y del Mal,* pág. 22 (= *KGW,* VI, 2, pág. 10). La equivalencia entre verdad y ser puede comprobarse en el mismo frag. 351 del que hemos partido, en el que «finalidad *(Zweck)*, unidad

ral»[72] que surge de un instinto de calumnia y de recelo frente a la vida[73]. El platonismo es una de esas figuras grotescas que han de vagar por la tierra hasta instalarse en el corazón de la humanidad, porque es responsable, dice Nietzsche, de haber forjado «el más duradero y peligroso de todos los errores», «la invención del espíritu puro y el bien en sí».

Podemos no estar de acuerdo con la evaluación que hace Nietzsche del platonismo, pero no puede dudarse de la justeza con que ha interpretado las tesis ontológicas, epistemológicas y éticas de Platón, porque, efectivamente, el Bien en la *República* es a la vez «el más grande objeto de conocimiento», el fundamento de todo valor (505a) y aquello que confiere a todas las cosas «el ser y la esencia» (509a). El peligro de esta moral, que, a la vez que ha inspirado una ontología y una epistemología, se ha fundado en ellas, radicaba en crear unos valores desarraigados del suelo griego. Es decir, al constituir los valores como entidades en sí, la dialéctica socrático-platónica ha arrancado los juicios morales de aquellas condiciones de la vida socio-política griega «a partir de las cuales habían crecido y en las que tenían su sentido»[74]. La invención del mundo inteligible debida a la ontología y a la epistemología platónicas tiene como consecuencia que los valores se conviertan, como objetos de la dialéctica, en «Ideas

---

(Einheit) y verdad *(Wahrheit)*» equivalen líneas más abajo a «finalidad, unidad y ser» *(Sein, F.P.,* pág. 193, *KGW,* VIII, 11, pág. 99). También en la *Genealogía de la Moral,* pág. 175 *(KGW,* VI, 2, pág. 416) se afirma claramente que en esta fe metafísica cristiana, «que fue también la de Platón» «la verdad misma fue puesta como ser» *(Wahrheit als Sein).*

[72] Cfr. *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 50 *(KGW,* VI, 3, pág. 71).

[73] Véase sobre este instinto de calumnia, la tercera y la cuarta tesis del parágrafo 6 de la «Razón en la Filosofía» *(Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 50 y *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 14, pág. 134 *El Nihilismo,* págs. 136-138). «Se inventa un mundo para calumniar, dice Nietzsche, y ensuciar este mundo: en realidad siempre echa mano de la nada y erige esa nada en Dios, en verdad e inevitablemente en juez y condenador de este ser...». Estas categorías a las que hemos hecho referencia (sentido, unidad, ser), «desvinculadas de su intencionalidad inmanente» (Granier, ob. cit., pág. 250) son elevadas a una pseudodignidad idealista con la que se convierte en un «abogado de la nada» (ibíd.): «las piezas de convicción trucadas sobre las que se apoya la voluntad de venganza para revestir su acto de acusación contra el mundo real». Nietzsche les reconocería, todo lo más, un valor pragmático. Sobre la proximidad y las diferencias entre Nietzsche y Kant en este punto, véase R. Ávila Crespo, *Identidad y Tragedia,* Barcelona, 1999, págs. 150-152. El sentido y el valor es algo que el hombre implanta en las cosas (derivando *Mensch* de *mensuratio,* cfr., a propósito de esto, *Así Habló Zaratustra,* pág. 96, *KGW,* VI, 1, pág. 71).

[74] Cfr. *N.F., Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, KGW,* VIII, 3, pág. 80.

que han sido liberadas *(als freie gewordene Ideen)* de las circunstancias y condiciones a las que pertenecen»[75]. La relación de esta moral o, como dice Nietzsche, de este «espantajo» *(Vogelscheuche),* de esta «planta arrancada del suelo»[76], con el nihilismo es evidente, porque, al «separar los instintos de la Polis», de las condiciones de vida noble que habían caracterizado a los griegos, se engendraron diversas formas de decadencia y entre ellas figura el nihilismo como una de sus figuras más destacadas[77]. Platón, según Nietzsche, creó así las condiciones por las que el cristianismo se adueñó de la Antigüedad «destruyendo el paganismo» y afincándose en un suelo corrompido que envenenó su inocencia[78]. Para liberarnos de estos filósofos decadentes, que han estado al servicio de una religión nihilista, y de la tiranía de los valores que han engendrado, hay que «destruir el mundo verdadero» y así, por sí mismo, aparecerá «un nuevo orden de valores»[79]. Nietzsche reivindica una forma extrema de nihilismo, que sea capaz de considerar todo «tener algo por verdadero» como una creencia falsa, precisamente porque no existe un mundo verdadero[80]. La «medida de la fuerza» consistiría en ser capaz de residir en un mundo de apariencias y comprender que nuestras categorías gnoseológicas no son más que las perspectivas ilusorias que tienen su origen en nosotros mismos. La actitud nihilista de desmentir la verdad y su correlación ontológica de un mundo verdadero podría ser en ese sentido, dice Nietzsche, «una forma divina de pensar»[81]. El nihilismo es precisamente, como ha visto Granier[82], el descubrimiento de la actividad simplificadora y organizadora, y por tanto, falsificadora, del entendimiento, al servicio de la voluntad de poder, es decir, el descubrimiento de la «hipóstasis ilegítima de las categorías lógicas» realizada por la metafísica.

El nihilismo, como veíamos al principio, constituye una filosofía de la historia, que Nietzsche divide en seis etapas[83]. El platonismo

---

[75] Ibíd.

[76] Ibíd.

[77] Cfr. ibíd., *KGW,* VIII, 3, pág. 64.

[78] Cfr. ibíd., *KGW,* VIII, 16, pág. 15.

[79] Ibíd., *KGW,* VIII, 14, pág. 134.

[80] *N.F. Herbst 1887 bis Märrz 1888, KGW,* VIII, 9, pág. 41 *(El Nihilismo,* pág. 67).

[81] Ibíd.

[82] Ob. cit., pág. 251. Véase, en este sentido, también E. Colomer, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger,* Barcelona, 1990, vol. III, pág. 283.

[83] Nietzsche distingue seis etapas:(a) platonismo, (b) cristianismo, (c) kantismo, (d) positivismo, (e) negación del mundo verdadero y (f) superación del nihilis-

constituye sólo la primera, porque hay que distinguir diversos grados en este movimiento que conduce al nihilismo: en un primer momento nos encontramos con un pensador que desprecia el devenir y que, como artista, dice Nietzsche, «prefiere la apariencia a la realidad, la mentira y la ficción a la verdad y lo irreal a lo existente»[84]. Así es como creó la ficción del ser o de un mundo verdadero eliminando todo lo que consideraba incompatible con él. La huida al ideal corresponde, pues, a la primera etapa del movimiento nihilista en el que «existe un mundo como debe existir y este mundo en el que vivimos es sólo error», porque «este mundo nuestro no debería existir»[85]. Con ello Platón puso las bases para un tipo de hombre que dará un paso más allá de esa posición, desprovisto ya de su capacidad de ficción: éste, en una forma más acabada de nihilismo, dirá «del mundo que, tal como es, no debería existir y que tal como debería ser, no existe». Si al comienzo de esta *Historia* está Platón, en la última etapa hay también una clara alusión al mito de la caverna con la que Nietzsche pretende mostrarnos que, para que sea efectivo el *Incipit Zarathustra,* es necesario disipar previamente las sombras que arrojaba sobre el mundo la existencia de una realidad suprasensible. Por eso dice que es el momento del mediodía, «el instante de la sombra más corta»[86]. La superación del nihilismo en la sexta eta-

---

mo. Véase «La Historia de un Error» o *«Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula»,* ya citado, en *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 51-52 (= *KGW,* VI, 3, pág. 74), una especie de compendio del nihilismo-platonismo en seis capítulos, como la llama F. Volpi *(Il Nichilismo,* pág. 55). El parágrafo 125 *(El Hombre Loco)* de la *Gaya Ciencia* (ed. ya cit., págs. 241-243; *KGW,* V, 2, pág. 159) muestra las consecuencias de la muerte de Dios: una de ellas es que el hombre va errante «como a través de una nada infinita»(«Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?»).

[84] *N.F. Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 7, pág. 2. En la *Historia de un Error* aparece en quinto lugar el periodo nihilista y se hace referencia al «rubor avergonzado de Platón» («Schamröthe Plato's», *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 52; *KGW,* VI, 3, pág. 74), cuando se ha negado el mundo el mundo verdadero. Esto es una prueba de que Nietzsche duda de la veracidad platónica al sostener la existencia del mundo inteligible. Nietzsche está cuestionando con ello que Platón creyera en sus propias doctrinas (en este sentido, véase C. H. Zuckert, *Postmodern Platos,* Chigaco, 1996, pág. 21).

[85] *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW bíd, KGW,* VIII, 2, pág. 28.

[86] *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 52 *(KGW,* VI, 3, pág. 74). El símbolo de la sombra más corta puede ser (E. Fink, ob. cit., pág. 174; E. Colomer, ob. cit., pág. 285) una alusión a la interpretación platónica de lo existente sensible, que surge y desaparece como la sombra de la idea. Hay diversos pasajes en los que Nietzsche alude al *mediodía (El Caminante y su sombra,* aforismo 308, *Así Habló Zaratustra,* cuarta parte, «A mediodía» y *Genealogía de la Moral,* tratado segundo, cap. 24). En este último pasaje, frente a «la voluntad de la nada y el nihilismo» se alude al «toque de

pa[87] descrita por Nietzsche representa un nihilismo completo, que destruye no solo los viejos valores sino el lugar que éstos ocupaban. Eliminar el mundo aparente significa «eliminar el modo en que el mundo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo», es decir, «salir enteramente de la dicotomía ontológica que ello implica»[88]. Se comprende, pues, que Nietzsche haya calificado su propia filosofía como una especie de «platonismo invertido» *(umgedrehter Platonismus)*[89].

La superación del nihilismo pasa necesariamente por llegar a un «nihilismo extremo» en el que se deja atrás definitivamente el platonismo negando los tres supuestos ligados al mundo inteligible: en primer lugar, la verdad. «Toda creencia, todo tener algo por verdadero es falso necesariamente, porque no hay ningún mundo verdadero»[90]. En su lugar sólo queda «la apariencia de una perspectiva que tiene su origen en nosotros». En segundo lugar, desaparece la creencia en la cosa en sí y con ello se suprimen los valores en sí ante el convencimiento de que «ninguna realidad corresponde a estos valores», porque no son más que un «síntoma de fuerza por parte del que atribuye el valor»[91]. En tercer lugar, el nihilismo en su forma extrema se convierte en una forma de pensar que niega el ser[92]. Efectivamente, con estas implicaciones gnoseológicas y axiológicas, el ser, la unidad

---

campana del mediodía y a la gran decisión», que ha de devolver a la tierra su meta con la venida del «antinihilista y vencedor de Dios y de la nada» *(Genealogía de la Moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1972, pág. 110; *KGW*, VI, 2, pág. 351). Tanto Löwith como Schlechta han insistido en las reminiscencias cristianas de este gran mediodía y este instante de la decisión, que parecen más cercanos de una concepción bíblica del tiempo que de la antigüedad pagana (véase C. Gentili, ob. cit., pág. 399 y s. y nota 40).

[87] La quinta etapa representa la demolición del mundo suprasensible, pero aún quedan abiertos dos problemas, como indica Volpi (ob. cit., pág. 57); una vez rechazados los valores vigentes hasta ahora: ¿qué ocurre con el lugar que éstos habían ocupado y qué sentido tiene el mundo sensible, cuando ha desaparecido el inteligible? Hay un nihilismo incompleto, en el que los viejos valores son substituidos por otros nuevos, conservando el mismo puesto y el carácter suprasensible del precedente. Este nihilismo incompleto se manifiesta en diversos ámbitos: en el saber científico como positivismo, en la política, como socialismo, anarquismo, nacionalismo.

[88] Cfr. F. Volpi, ob. cit., pág. 57.

[89] *N.F. Herbst 1869 bis Herbst 1872, KGW*, III, 7, pág. 156. El fragmento, de 1870-1871, dice «mi filosofía es platonismo invertido: cuanto más lejos permanece de lo que verdaderamente es, tanto más bella, más pura y mejor es la vida. La vida en la apariencia como fin» (versión de G. Campioni).

[90] Cfr. *N.F. Herbst 1887 bis März 1888, KGW*, VIII, 9, pág. 41.

[91] Cfr. ibíd., VIII, 9, pág. 35.

[92] Cfr. ibíd., VIII, 9, pág. 41.

y el fin son las tres categorías con las que Nietzsche hace su «penetrante diagnóstico de la encrucijada en la que se halla la modernidad»[93]. Desde otra perspectiva, podría decirse que se configura, al menos en negativo, un tipo de pensamiento que constituye una alternativa y una crítica no sólo del platonismo sino de toda filosofía que se apoye en la teleología, la teodicea y la utopía.

La doctrina del eterno retorno y la capacidad de asumirla que está destinada al superhombre supone a la vez el nihilismo extremo que abandona las categorías y las dicotomías platónicas y la posibilidad de su superación: «aceptar la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad *(ohne Sinn und Ziel),* pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en nada...». Si el eterno retorno es, pues, como él mismo lo declara, «la forma extrema de nihilismo», que afirma «la nada (el absurdo) eterna»[94] y «la gran cosmodicea» con la que Nietzsche proclama el fin de toda teleología[95], esta doctrina indica también el camino para hallar «un nuevo centro de gravedad» *(Das neue Schwergewicht)*[96] desde el que poder reformular los imperativos morales y proporcionar «indicaciones para una nueva vida»[97]. Otra cuestión sería dilucidar en qué medida es congruente la doctrina del eterno retorno con la metacrítica de los conceptos metafísicos[98] que

---

[93] Cfr. A. Nehamas, «Nietzsche, modernity, aestheticism», en B. Magnus y K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche,* Cambridge, 1997, 223-251, pág. 228.

[94] Cfr. *N.F., Herbst 1885 bis Herbst 1887, KGW,* VIII, 5, pág. 71.

[95] Véase en este sentido, M. Montinari, *Lo que dijo Nietzsche,* pág. 114. También Ferraris *(Nietzsche y el Nihilismo,* pág. 69 y ss.) insiste en la presentación del eterno retorno como «una visión terapéutica» que elimina el finalismo y descarta una de las bases fundamentales del nihilismo.

[96] *N.F. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW,* V, 11 pág. 141 *(Fragmentos Póstumos,* pág. 84).

[97] Me refiero al mandato, prescrito desde el eterno retorno, según el cual hay que vivir de tal manera que «hayas de desear volver a vivir» *(N.F. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW,* V, 11 pág. 163 *(Fragmentos Póstumos,* pág. 87). Nietzsche da, efectivamente «indicaciones para una nueva vida» en una serie de frags. que titula «Mediodía y Eternidad» *(Mittag und Ewigkeit,* ibíd., V, 11, pág. 195). Sobre la posición central de la idea del eterno retorno en el pensamiento de Nietzsche, es clásico el estudio de K. Löwitz, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Stuttgart, 1956. Sobre la posibilidad de construir una ética no nihilista en Nietzsche, Sánchez Meca se refiere a lo que denomina «una ética de la singularidad», frente a los valores en sí de tipo platónico y los imperativos categóricos al estilo kantiano (ob. cit., pág. 114 y ss.).

[98] Véase en este sentido, M. Ferraris, ob. cit., págs. 18-19, que remite a Habermas, según el cual la filosofía de Nietzsche experimenta una escisión entre dos niveles, de una parte, «una metacrítica del conocimiento» y, de otra, «una adhesión a las metodologías de las ciencias positivas».

encontramos en Nietzsche, pero esto nos llevaría ya lejos de nuestro camino.

HEIDEGGER: PLATÓN Y LAS SOMBRAS DEL NIHILISMO

Al enlazar con Heidegger y su diagnóstico de la metafísica como la vía del pensamiento que conduce al nihilismo, aparentemente podríamos pensar que proseguimos sin solución de continuidad el mismo camino que hemos recorrido hasta ahora en la crítica del platonismo y, sin embargo, en esta *Auseinandersetzung,* como dice el mismo Heidegger[99], Nietzsche «es el más cercano» y a la vez el que más se aparta de sus planteamientos por la lejanía en la que sitúa la pregunta por el ser. Heidegger no escatima a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en reconocer la posición clave que corresponde al platonismo en el «ascenso del nihilismo»[100]. En un principio podría parecer que estuviéramos ante un mismo diagnóstico de este mal que aqueja al pensamiento occidental, porque los dos filósofos coinciden en apuntar al platonismo como origen de la enfermedad y ambos suscriben la necesidad de lograr «una superación del platonismo» *(Überwindung des Platonismus)* para desarticular este modelo de pensamiento. Heidegger cree que se trata de una «decisión de la más amplia envergadura» que lleva aneja la necesidad de reescribir «una historia filosófica de la filosofía muy diferente de la hegeliana»[101]. Pero esta interpretación de la historia del pensamiento viene a invertir en realidad el diagnóstico del mal pronosticado por Nietzsche. En ese sentido, a juicio de Heidegger, Nietzsche debe ser incluido dentro del proceso histórico del nihilismo como la consumación del platonismo, porque es el final de un curso del pensamiento que comienza con la interpretación del ser como idea y con la transformación platónica de la verdad en certeza. De manera que si Nietzsche creyó que con la metafísica platónica comenzaba una duplicación del mundo que puso en circulación una noción del ser opuesta al devenir, escrita con los signos de la nada, Heidegger, por el contrario, conectará la metafísica platónica con «el abandono del ser» *(Seinsverlassenheit),* es decir, con una concepción ontológica y epistemológica que vincula el platonismo con la filosofía de la subjetividad y finalmente con la for-

---

[99] M. Heidegger, *Beiträge...,* pág. 176 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 150).
[100] Cfr. *Beiträge...,* pág. 219 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 181).
[101] Ídem, pág. 221 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 183).

ma más acabada de ésta en la concepción nietzscheana de la voluntad de poder.

El abandono del ser es, efectivamente, el hilo conductor de esta tradición, que se inicia con Platón y culmina con Nietzsche, pasando por el idealismo: en ello ve Heidegger un «profundo misterio» de la historia actual del hombre occidental que hay que desentrañar para la superación del nihilismo. Nietzsche, dice Heidegger, reconoció tempranamente que su tarea era la inversión del platonismo *(Der Umkehrung des Platonismus)*[102], pero cuando «aduce el devenir contra el ser» y se pregunta por el valor de la verdad, está demostrando que aún está suspendido de la metafísica[103] y que ha quedado enredado en el mismo modelo de pensamiento que pretendía superar. El abandono del ser comenzado con Platón conduce en última instancia a una forma de pensamiento «en términos de valores» que oculta, en realidad, «el derrumbe de la esencia del ser y la verdad»[104]. En consecuencia, Nietzsche no ha podido superar verdaderamente el nihilismo, porque no ha sabido comprender que el problema de la nada que anida en su seno no pertenece al ámbito de los valores sino al orden del ser, de forma que el concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo nihilista, al no ser capaz de reconocer su esencia oculta y comprender el nihilismo «exclusivamente desde la idea de valor»[105]. La superación del nihilismo supone, pues, desentrañar su esencia más verdadera y reescribir la historia de la filosofía, para poder comprender cómo se enlazan la creación de la metafísica platónica con la filosofía de la subjetividad y la filosofía nietzscheana de los valores. Para lograrlo, Heidegger se da cuenta de que ha de emprender una reinterpretación del platonismo y que su tarea consiste en superarlo «a través de un saber más originario acerca de su esencia»[106]. Mi objeti-

---

[102] Ídem, pág. 182 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 154). Véase nota 89.

[103] «Nietzsche bleibt in der Metaphysik hängen», ídem, pág. 182. Queda fuera de la perspectiva de este trabajo emprender una defensa de Nietzsche frente a la crítica de Heidegger, que no lo presenta como superación sino antes bien como consumación del pensamiento metafísico. Como es sabido, otras lecturas de Nietzsche, como las de J. Derrida y sus seguidores, lo presentan, al contrario, como un pensador de la diferencia. Véase sobre este punto, por ejemplo, G. Vattimo, «Nietzsche y la Diferencia», en *Las Aventuras de la Diferencia, Pensar después de Nietzsche y Heidegger,* Barcelona, 1986, págs. 63-82, que analiza tanto la proximidad (pág. 70 y ss., 126) como la distancia que Nietzsche guarda con una filosofía de la diferencia (página 74 y s., 81-82). Nos limitamos a constatar con Vattimo que las conclusiones de la interpretación heideggeriana...«nos dejan perplejos e insatisfechos» (pág. 75).

[104] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 153.

[105] Cfr. ídem, II, pág. 51.

[106] *Beiträge...*, pág. 220 *(Aportes a la Filosofía*, pág. 182).

vo en las páginas siguientes es indagar en este diagnóstico del platonismo, pero no por una mera intención de esa historiografía a menudo despreciada por Heidegger, sino porque de su acierto depende toda una filosofía de la historia. Si el diagnóstico del inicio del mal no fuese acertado, a mi juicio, estaríamos en nuestro derecho de replantearnos la interpretación global del nihilismo dada por Heidegger, ya que éste no es más que un proceso y una consecuencia de un modelo de pensamiento que se inició con Platón.

No está en cuestión el comienzo del movimiento sino la interpretación de las causas ya presentes en él que son capaces de originar las consecuencias que el nihilismo lleva consigo. El inicio no es objeto de discrepancia, porque tanto Nietzsche como Heidegger coinciden en atribuir a Platón la creación de la metafísica y están de acuerdo en identificar metafísica y nihilismo[107]. El problema es que el término metafísica lleva consigo implicaciones muy diferentes en uno y otro: para Nietzsche el ser no puede ser más que «un error» o una «ficción regulativa»[108] engendrada por metafísicos como Platón de tendencias egipticistas. Para Heidegger, en cambio, la metafísica es nihilista porque deja impensado el ser y constituye «la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada»[109]. Platón, en cualquier caso, creó la metafísica con su duplicación del mundo y la introducción de un *chorismós* entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Todo el mundo estaría de acuerdo con esto.

En un primer análisis Heidegger parece también dispuesto a dar en esto la razón a Nietzsche. La actitud metafísica de Platón, en una acepción común del término, consiste en ir *metá,* es decir, más allá o por encima del ente. Heidegger reconoce que la metafísica platónica ha introducido una duplicidad por la que el ente ve desplazado su ser

---

[107] La filosofía del ser, como Nietzsche sabía muy bien, comienza, rigurosamente hablando, con los eléatas. De ahí sus referencias críticas a ellos, que formularon «el error acerca del ser» *(Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 49; *KGW,* VI, 3, pág. 71) y «fueron hasta ahora los mejores nihilistas entre los filósofos» *(N.F., KGW,* VII, 3, pág. 209).

[108] Sobre el ser como error y su fuerza persuasiva, cfr. *Crepúsculo de los Ídolos,* pág. 49 (= *KGW,* VI, 3, pág. 71); sobre las ficciones regulativas características de la metafísica, cfr., por ej., *N.F. Herbst 1884 bis Herbst 1885 (KGW,* VII, 3, pág. 248) y respecto al ser y la sustancia como error, cfr. ídem, pág. 258. En *N.F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889 (KGW,* VIII, 3, pág. 124), Nietzsche se enfrenta radicalmente al pensar del ser, cuando se refiere a Parménides con las siguientes palabras: «Parménides había dicho que no se puede pensar lo que no es, nosotros estamos en el otro extremo y decimos: lo que puede ser pensado debe ser con seguridad una ficción».

[109] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche,* II, pág. 285.

a la idea. La idea es un *próteron têi phýsei* respecto al ente, es decir, algo que es anterior no meramente en relación con nosotros *(pròs hēmâs)* sino respecto al ente mismo[110]: la aprioridad de la idea respecto al ente del que es idea significa que el verdadero ser del ente radica en «la existencia consistente» del *eîdos.* Este es, en definitiva, el significado de que la *ousía* o el ser del ente sea interpretado como idea. Lo que el ente verdaderamente es, el *óntōs ón* de la cosa singular y concreta, concebido «en tanto que presencia estable»[111], es desplazado a la idea y, en cambio, el ente queda rebajado a la consideración de lo *mē ón.* Es decir, queda reducido no simplemente a una cosa que no es *(ouk ón)*[112], sino a algo que refleja de modo imperfecto y menoscabado la esencia de su ser, el cual, por el contrario, ha sido elevado a la perfección de un mundo supra-sensible. Con esta interpretación platónica del ser como idea, dice Heidegger, comienza la metafísica y el idealismo en el sentido estricto del término, según el cual el ser se busca en la idea, de manera que puede afirmarse, a su juicio, que toda filosofía occidental es platonismo, porque metafísica, idealismo y platonismo significan lo mismo[113].

No hay mucho que objetar en esta primera aproximación a la metafísica platónica realizada por Heidegger. La segunda navegación *(deúteros ploûs)* emprendida por Platón en el *Fedón* (99c-d) en busca de las realidades inteligibles deja bien claro que la *ousía,* es decir, la realidad de lo que cada cosa es[114] *(hó tynchánei hékaston ón,* 65e), «lo más verdadero» que hay en ellas *(tó alēthéstaton),* nos remite, efectivamente, a un mundo de esencias inteligibles de las que reciben cada una por participación la realidad que le es propia *(tês idías ousías hekástou).* El punto de partida, la duplicación metafísica del mundo, no está en cuestión, lo que hay que examinar, en segundo lugar, es en qué medida lleva razón Heidegger cuando la conecta con el olvido del ser y la adopción de un modelo de pensamiento ontoteológico, que es verdaderamente donde, a su juicio, radica la etiología del nihilismo inaugurado por Platón.

---

[110] Cfr. Ídem, pág. 174-177.

[111] *«als beständige Anwesenheit,* cfr. *Beiträge...*, pág. 191 y 271 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 161 y 222).

[112] Heidegger alude a la diferencia entre *ouk ón* y *mē ón* en *Nietzsche,* I, pág. 151.

[113] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 179.

[114] Cfr. *Fedón* 92d9: «la realidad *(ousía)* que tiene el apelativo de lo que es *(hó éstin)*» (trad. García Gual).

Nuestra tarea consiste, pues, en desentrañar esa «esencia del nihilismo que permanece oculta»[115] en la metafísica de Platón y que resplandece de forma acabada en la metafísica nihilista de Nietzsche. La cuestión fundamental del filósofo ateniense, a la que pueden reconducirse las más diversas cuestiones planteadas en los diálogos, de acuerdo con Heidegger, es la pregunta por el ser del ente[116]. La aportación específica de la metafísica platónica consistió en introducir un *chorismós* en el interior de la *phýsis,* tal y como era concebida por los presocráticos, en virtud del cual se separaron el ser y la apariencia[117]. Ahora el ser, propiamente dicho, es la idea, y frente a él, el ente «se menoscaba y se torna lo que Platón llama *mē ón»,* «lo que no debiera ser», porque desfigura la idea y es una mera apariencia o reflejo imperfecto de ella. Lo que aparece ya no es la *phýsis,* porque con la teoría platónica de las ideas, se separan el *ón* y el *phainómenon.* Heidegger ve aquí el origen de la distinción posterior entre esencia y existencia[118], porque con esta fractura se produce una separación entre el qué es *(tò tí éstin)* y el que es *(tò éstin)* de un ente y se crea con ello una distinción «que sustenta en todas partes la metafísica»[119]. El ente individual y concreto, que Aristóteles llamará posteriormente *tóde ti,* en realidad ve su qué es transferido a la idea, porque no es capaz de reflejarlo más que turbiamente, y la idea se convierte, en tanto que *quidditas,* en «lo propiamente ente del ente»[120]. Resumiendo, con la distinción platónica de los dos mundos, entre el *óntòs ón* y el *mē ón,* «se separan el *tò tí estin* y el *tò éstin»,* es decir, lo que una cosa es y el hecho de que exista. Se produce así una preeminencia de lo entitativo o de la *essentia,* que queda expresada en el qué es, mientras que la *existentia* se limita a decir de un ente que existe[121] y a cumplir «la modesta función de constatar que el ente es, en lo cual el "es" y el ser pensado en él mantienen simplemente su carácter usual»[122]. Con esta distinción, que viene preparada por la idea del ser que tiene Platón y que se expresa explícitamente por primera vez en Aris-

---

[115] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 279.

[116] Cfr. *Nietzsche,* I, pág. 182.

[117] Para la diferencia entre la *phýsis* de los presocráticos y la concepción del ser como *eîdos* en Platón, véase, por ejemplo, *Introducción a la Metafísica,* págs. 216 y ss.

[118] Cfr. *Introducción a la Metafísica,* pág. 216 y *Nietzsche,* II, pág. 17.

[119] *Nietzsche,* II, pág. 17 y 328.

[120] *Nietzsche,* I, pág. 172.

[121] *Nietzsche,* II, pág. 281, 330, etc.

[122] *Nietzsche,* II, págs. 336-337. Una crítica semejante, en este punto concreto, puede verse en E. Severino, *Esencia del Nihilismo,* Madrid, 1991, pág. 100 y ss.

tóteles[123], se producen las dos cosas que caracterizan fundamentalmente a la metafísica, según Heidegger, «la preeminencia del ente y la obviedad del ser». Una consecuencia de esta nihilización de la plenitud inicial de la *phýsis* abierta por el *chorismós* es que el «qué es» se erige como norma y «expulsa al ser»[124]. La *essentia* no la *existentia* es desde ahora el verdadero *esse,* el *eîdos* trae como consecuencia una preeminencia del ente y hace que prevalezca la mirada dirigida a lo que un ente es, mientras que la esencia unitaria del ser, como unidad de aquellos dos aspectos *(qué es* y *que es),* y el ser en cuanto ser queda incuestionado y determina a la metafísica como un modo de pensamiento que no pregunta por la verdad del ser, porque «sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente»[125].

Todo esto que venimos diciendo se puede resumir en muy pocas palabras: el pensamiento platónico definió la *ousía,* el ser del ente, como *eîdos,* que se convierte en un *a priori* del ente, y, aunque la metafísica reconoce que no hay ente sin ser, contrariamente a lo que había pensado Nietzsche, deja sin pensar el ser, porque inicia un modelo de pensamiento instalado en el nivel meramente óntico y universalista de los géneros y las especies que corresponden a una multiplicidad de entes singulares. Desde este punto de vista, el olvido del ser característico de la metafísica no consiste en otra cosa que en «ocultarse la proveniencia del ser, diferenciado en qué es y que es, en favor de un ser que despeja el ente en cuanto ente y queda, en cuanto ser, impensado»[126]. La cuestión fundamental en este punto, a mi juicio, es si puede achacársele a Platón este olvido del ser

---

[123] Para la diferencia entre Platón y Aristóteles, véase, por ejemplo, *Nietzsche,* II, pág. 335. Heidegger afirma aquí que «Aristóteles piensa de modo más griego que Platón», después de haber constatado que para el Estagirita la presencia en sentido primario es el *hóti éstin* (como *ousía* del *kath'ékaston)* y que el *tí éstin* (en las *deúterai ousíai)* sólo lo es en sentido secundario. El ser descansa para el Estagirita en la *enérgeia* (ibíd., pág. 334). Aunque Heidegger reconoce que la *entelécheia* y la *enérgeia* son palabras que «contienen ese saber del ser en el que se consuma la filosofía griega» («Sobre la Esencia y el Concepto de la *Phýsis,* Aristóteles, *Física* B, 1», en *Hitos,* pág. 233 = *GA,* IX, pág. 282), en definitiva, sigue siendo cierto que «el ser, dentro de su historia como metafísica, limita su verdad (desocultación) a la entidad» no sólo en el sentido de la *idéa,* sino también como *enérgeia,* porque, aun asumiendo ésta última la preeminencia, nunca consigue «desalojar jamás a la *idéa* como un rasgo fundamental del ser» *(Nietzsche,* II, pág. 335; cfr. tb. II, pág. 375-376).

[124] *Nietzsche,* II, pág. 375.

[125] «Introducción a *Qué es Metafísica»,* en *Hitos,* pág. 303 *(GA,* IX, pág. 370); cfr. tb. «La Doctrina Platónica de la Verdad», en *Hitos,* págs. 188-189 *(GA,* IX, pág. 225) y *Nietzsche,* II, pág. 335.

[126] *Nietzsche,* II, pág. 329.

que constituye la esencia del nihilismo[127], o, dicho en otros términos, si la remisión del ente a la idea y los términos consiguientemente entitativos de su análisis en este nivel son la última palabra de la ontología platónica.

Hay un texto de la *República* al que Heidegger se ha referido en numerosas ocasiones, que parece claramente ir más allá de la *ousía* fundada en las ideas. Me refiero a las palabras de Sócrates en relación con el Bien, del que dice que confiere a las cosas cognoscibles no sólo su cognoscibilidad sino «el ser y la entidad» *(tò eînaí te kai tēn ousían,* b7-8), «aunque el Bien no es entidad, sino que está aún más allá de la entidad superándola en dignidad y potencia» (509b8-9). Verdaderamente, se trata de un texto que se ha prestado a muy diversas interpretaciones, entre las cuales no han faltado quienes han reducido el alcance ontológico de la expresión *«epékeina tês ousías»* explicándola como una exageración retórica[128]. A mi juicio, la comparación del Bien con el sol, refuerza el significado literal que tiene la expresión en sí misma y confirma que Platón está distinguiendo ontológicamente dos niveles: el meramente entitativo al que pertenecen las ideas y las cosas que participan de ellas, por un lado, y el Bien, por otro, que les confiere el ser y la entidad. Del sol, efectivamente, se dice que proporciona a las cosas visibles «la génesis, el crecimiento y la alimentación, *sin ser él mismo génesis»* (509b2-4)[129]. Pero lo importante es la lectura que Heidegger hace de este texto a la luz de una interpretación del platonismo que debe insertarlo en una tradición nihilista de olvido del ser, según la cual «la idea no deja aparecer a ninguna otra cosa tras ella»[130]. Es verdad que el Bien en la *República* aparece también como Idea (p.e., 508e3, 517c1, 526e1) y que en otros pasajes es designada como «lo más luminoso de lo que es» (518c9), «lo más dichoso de lo que es» (526e3-4) o «lo mejor de las cosas que son»

---

[127] Cfr., en ese sentido, «En Torno a la Cuestión del Ser», en *Hitos,* pág. 341 *(GA,* IX, pág. 422); «La Frase de Nietzsche Dios Ha Muerto», en *Caminos de Bosque,* pág. 238.

[128] A favor de esto último se aduce la respuesta de Glaucón calificando las palabras socráticas sobre el Bien como *daimonía hyperbolē* («elevación demoníaca», trad. de C. Eggers, 509c1-2). Cfr. L. Brisson, *«Republic VI,* 509a9-c10. Harold Cherniss'Traditional Approach to Plato» (manuscrito citado por T. A. Slezák, *La Reppubblica di Platone, I Libri Centrale,* Brescia, 2003, pág. 181, el cual aboga, por el contrario, en favor de la lectura ontológica de la expresión comentada, cfr. *loc. cit.,* págs. 97 y ss., 180-182).

[129] Cfr., en este sentido, T. A. Szlezák, ob. cit., pág. 97 y G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone,* Milán, 1995, págs. 342 y ss.

[130] M. Heidegger, «La Doctrina Platónica de la Verdad», en *Hitos,* pág. 188 *(GA,* IX, pág. 225).

(532c5-6): todas estas expresiones podrían hacernos creer, como pretende Heidegger, que estamos simplemente ante un ente más eminente; pero hay otras expresiones, como *«epékeina tês ousías»,* que apuntan claramente a situar el Bien más allá de lo meramente entitativo, «por encima de la ciencia y la verdad» (509a4-a7), en un nivel ontológico que no es el de los entes, porque el Bien es «principio de todo» lo que es (511b7).

En aquellos textos que pertenecen a la época de la *Kehre*[131], Heidegger muestra un claro intento de rebajar el alcance ontológico del Bien en Platón y su posición *«epékeina tês ousías»,* para asociar el platonismo al modelo ontoteológico que constituye una de las características de la metafísica y el olvido del ser. La estrategia hermenéutica de Heidegger en estas obras consiste en una interpretación de la Idea del Bien que rebaja su trascendencia[132], reconocida por él de forma diversa en otros textos anteriores, a un nivel que le permita seguir sosteniendo su afirmación principal acerca del platonismo de que éste no va más allá de la *ousía* concebida como idea. Heidegger asimila ahora los dos niveles de trascendencia que pueden distinguirse en Platón a un mismo esquema para que le cuadre su identificación de la metafísica con la ontoteología y el olvido del ser, que es la esencia del nihilismo. En Platón hay, efectivamente, una trascendencia óntica[133], que va «del ente a la entidad»[134], o de la multiplicidad de los particulares a la unidad de la *idéa*[135], pero hay también otro tipo de trascendencia, en la que el pensamiento debe remontarse de las ideas

---

[131] Me refiero especialmente a la *Introducción a la Metafísica* (1936), *Aportes a la Filosofía* (1936-1938), *Nietzsche* (1936-1946) y a la «Doctrina Platónica de la Verdad» (1940).

[132] Sobre esta reducción de la trascendencia, véanse A. Le Moli, *Heidegger e Platone, Essere, Relazione, Differenza,* Milán, 2002, pág. 136 y ss., y (referidos a la *Doctrina Platónica de la Verdad),* R. J. Dostal, «Beyond Being: Heidegger's Plato», en *Martin Heidegger: Critical Assesments,* ed. C. Macann, Nueva York, 1992, vol. 2, 61-89 y A. T. Peperzak, «Heidegger and Plato's Idea of the Good», en *Reading Heidegger: Commemorations,* ed. J. Sallis, Bloomington, 1993, 258-285, pág. 274.

[133] Aunque Heidegger la llama también en los *Beiträge...* (pág. 217 = trad. esp., pág. 180) «ontologische Transzendenz», reservando el término *ontische (ibíd,* pág. 216) para la trascendencia del creador en el cristianismo («el ente por encima del ente»). Además de estas se mencionan aquí (c) una trascendencia *fundamentalontologische,* en referencia explícita a la que *Ser y Tiempo* reconoce al *Dasein* y otra (d) de carácter gnoseológico, en términos de sujeto y objeto del conocimiento.

[134] Más exactamente, *Übersteigung,* cfr.*Beiträge...*, pág. 172.

[135] Platón afirma en la *República* (507b) que en relación con cada multiplicidad establecemos una entidad «de acuerdo con una idea única a la que denominamos lo que es *(hò éstin)*».

a algo (el Bien) que no es entidad *(ouk ousías óntos,* 509b8). Sin embargo, Heidegger no reconoce en estos escritos este tipo de trascendencia: a su juicio «se intenta continuar andando por el mismo camino»[136], es decir, del ente a la entidad y de ésta a una entidad más eminente, por lo que se puede decir que «la pregunta está por el ente y la entidad *(nach der Seienden und seiner Seiendheit),* pero nunca puede dar con el ser mismo *(auf das Seyn....stoßen)...».* Al reducir la Idea del Bien a una mera Idea eminente[137], concebida sólo como «idea de las ideas», a la manera de una especie de *primus inter pares,* que «consuma la esencia de la idea»[138], Heidegger se ve tentado a identificarla con lo *theîon* (con lo divino) y puede así incluir a Platón y Aristóteles en un mismo modelo de pensamiento, que en los inicios de la metafísica identifica ya la ontología con la teología[139]. Parecería como si el Bien constituyera un último grado de excelencia sobre un mismo plano ontológico en el que el ser, devaluado a lo meramente entitativo, apuntara a un deber ser que se cumple por fin en la *ousía* más ejemplar[140].

Pero Platón ni ha identificado el Bien con lo divino ni lo ha rebajado a una mera entidad, sino que, como hemos visto, más bien ha afirmado lo contrario[141]. Sin embargo, Heidegger pone todo su énfasis en mostrar que el *chorismós* inaugurado por la metafísica platónica es el origen de la trascendencia y que el *«epékeina»* no es más que una consecuencia del «planteamiento de la *idéa* como *ousía»*[142]. A mi

---

136 *Beiträge...*, pág. 210 (trad. esp., pág. 175).

137 Cfr., sobre este punto, A. Boutot, ob. cit., págs. 159-160.

138 «La Doctrina Platónica de la Verdad», *Hitos,* págs. 190-191 *(GA,* IX, pág. 228).

139 Cfr. «Doctrina Platónica de la Verdad», *Hitos,* pág. 196 *(GA,* IX, págs. 235-236) y *Nietzsche,* II, pág. 283.

140 Cfr. *Introducción a la Metafísica,* págs. 231-232.

141 El mismo Gadamer ha dicho contra Heidegger que el Bien «no es una Idea entre otras sino algo primero» y que «no está pensado como un ente, sino como el desocultamiento del salir a la visibilidad» («Platón» [originalmente «Plato und Heidegger», 1976], en H. G. Gadamer, *Los Caminos de Heidegger,* Barcelona, 2002, trad. esp. de A. Ackermann, pág. 90). Véase también *Verdad y Método II,* trad. de M. Olasagasti, Salamanca, 1994, pág. 19, donde Gadamer expresa su «auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger», al presumir «que no se puede leer a Platón como precursor de la ontoteología». Para Gadamer el hecho de que Platón no hable más que de la *idéa* del Bien, pero nunca del *eîdos* del Bien, indica que se le quiere conferir «un carácter propio, que corre parejo con la trascendencia que la distingue de todos los demás objetos noéticos, es decir, de las demás ideas» *(L'Idée du Bien comme enjeu Platonico-Aristotélicien,* trad. P. David y D. Saatdjian, París, 1994, pág. 34).

142 Cfr. *Beiträge...*, pág. 216: «...zumal wenn auch das *epékeina* als Folge der Ansetzung der *idéa* als *ousía* begriffen wird» (trad. esp., pág. 180).

juicio, se trata de dos elementos diferentes de la ontología platónica, pero Heidegger quiere reconducirlos a un mismo esquema conceptual, para hacernos ver que la metafísica lleva al nihilismo no meramente por la duplicación del mundo, como pensaba Nietzsche, sino por el abandono del ser que supone incurrir, con ese planteamiento, en un modelo ontoteológico de pensamiento. Efectivamente, se trata de interpretar la filosofía platónica de modo que ésta pueda reflejar «la esencia ontoteológica de la metafísica», en virtud de la cual «la metafísica piensa el ente pasando por encima de él de modo trascendental-trascendente, aunque lo haga sólo para re-presentar el ente mismo»[143]. De ahí que en el momento de máxima distancia crítica con Platón Heidegger afirme que el *«epékeina tês ousías»* significa «la más radical negación del preguntar ulterior y más originario por el ente como tal, es decir, por el ser»[144]. A la filosofía platónica podría aplicársele, en consecuencia, ese modelo ontoteológico en cuyo seno se produce una resolución *(Austrag)* que «permanece encubierta en tanto que resolución y con ello, olvidada dentro de un olvido que todavía se sigue sustrayendo a sí mismo»[145]. Se daría así entre el Bien y las ideas esa misma correlación en virtud de la cual el ser funda a lo ente y lo ente funda al ser en tanto que ente máximo, una correlación entre lo fundante y lo fundado *(von Gründendem und Gegründetem)* en la que la resolución se reduce a una rotación *(ein Kreisen)* del ente y el ser que impide salir del ámbito de la *ousía*[146]. Al mantenerse el *agathón* en el carácter de idea[147], ésta no sólo constituye la esencia propia de la entidad sino que funda al ser y transfiere su carácter entitativo a éste.

Como hemos visto, Platón no explicó nunca en sus diálogos esta difícil cuestión del Bien ni qué significa verdaderamente que el Bien esté más allá de la entidad en dignidad y potencia, y aún hoy entre los interpretes hay quienes reducen el alcance ontológico de esta expresión, mientras que otros, por el contrario, ven ahí una clara alusión a su teoría esotérica sobre los principios trascendentales del ser[148]. Pero

---

143 *Nietzsche,* II, pág. 284.

144 *Beiträge...*, pág. 211 (trad. esp., pág. 176).

145 Cfr. M. Heidegger, «La Constitución Onto-Teo-Lógica de la Metafísica», en *Identidad y Diferencia,* Barcelona, 1990, trad. esp. de A. Leyte y H. Cortés, pág. 147.

146 Cfr. ibíd., págs. 147-149.

147 Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 183.

148 Sobre el carácter ontológico de esta expresión y su relación con la cuestión supraentitativa de los principios del ser *(der Überseiendheit des Seinsprinzips),* además de los trabajos ya citados de T. A. Szlezák y G. Reale, puede verse el artículo, ya clásico, de H. J. Krämer, *«Epékeina tês Ousías», Archiv für Geschichte der Philosophie,* 51, 1969, 1-30.

la cuestión es que el propio Heidegger interpretó estos mismo textos de una manera muy diferente antes de los escritos citados pertenecientes a la vuelta. Si ahora, como acabamos de ver, el planteamiento de la idea como el *a priori* del ser, impide en realidad, a juicio de Heidegger, pensar el ser en cuanto ser[149], en la época en que escribió *Ser y Tiempo,* el *a priori* platónico de las ideas era una muestra de que Platón había comprendido «en el fenómeno de la reminiscencia la relación en que se halla la comprensión del ser con el tiempo, aunque no hubiese podido expresarlo más que por medio de un mito»[150]. Pero el tema fundamental al que debemos referirnos para comprobar los cambios experimentados en la interpretación de Platón es el problema del *epékeina.*

La mutación respecto a su interpretación anterior es clara y esto se pone en evidencia en las notas a pie de página añadidas a sus escritos anteriores en las que rectifica expresamente lo dicho en ellos. Si en éstos se constataba inicialmente respecto a Platón, todo lo más, una ambigüedad o se lamentaba que no hubiese habido un desarrollo adecuado del problema de la trascendencia, posteriormente se evalúa el camino emprendido por Platón como una «radical negación» de la perspectiva adecuada para que pueda haber comprensión del ser.

LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA IDEA DEL BIEN EN LAS OBRAS ANTERIORES A LA VUELTA

En *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*[151] (1926) la actitud de Heidegger frente a la idea platónica del Bien era en cierto sentido ambivalente[152]. Por un lado, reconocía expresamente, en relación con

---

[149] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 282.

[150] M. Heidegger, *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe,* XXVI, Frankfort, 1928, pág. 187.

[151] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Curso de Marburgo de 1926), *GA,* vol. XXII, Fráncfort, 1993, cfr. pág. 106 y 261-262, trad. ital. de G. Gurisatti, *I Concetti Fondamentali della Filosofia Antica,* ed. italiana a cargo de F. Volpi, Milán, 2000, págs. 188 y 359.

[152] Sobre la interpretación general que hace Heidegger de la filosofía griega en estos años y especialmente en relación con Platón, véase F. Volpi, «Heidegger e la Storia del Pensiero Greco: Figuri e Problemi del Corso del Semestre estivo 1926 sui "Concetti Fondamentali della Filosofia antica"», en *Itinerari,* vol. *Heideggeriana, Saggi e poesie nel decennale della morte di M. Heidegger (1976-1986),* XXV, 1-2, 1986, 227-267, esp. pág. 240 y ss. e igualmente, del mismo autor, «Introduzione del Curatore dell'edizione italiana», en *I Concetti Fondamentali...,* 17-64, esp. pág. 34 y ss.

la Idea del Bien y su condición *«epékeina tês ousías»*, que «no se trata de preguntar en qué cosa consista y cómo se origine el ente, sino qué significa ser, qué cosa entendemos en general con el ser»[153]. Por tanto, el *agathón* planteado desde esta perspectiva es «el principio de todo ente y de toda verdad sobre el ente» y, en consecuencia, Heidegger reconoce que la problemática platónica tiende a referirse «al ser más allá del ente» *(über das Seiende hinaus zum Sein)*[154]. Sin embargo, Heidegger, a diferencia de la línea de pensamiento que le atribuye a Aristóteles[155], creía que en Platón se da una contaminación de la consideración ontológica pura[156]. Para comprender esto hay que atender al planteamiento elegido por el propio Platón, que trata el problema del ser desde la perspectiva del Bien. Heidegger ve aquí una conexión con la *prâxis* e incluso una vinculación del conocimiento con la *poiēsis* y la *téchnē*[157], en virtud de la cual está siempre referido a algo que debe ser realizado[158]. Heidegger interpreta la idea platónica del Bien desde la categoría aristotélica de causa final o *hoû héneka*. El ente aparece, pues, como aquello en vista de lo cual *(um dessentwillen, Umwillen)* conocemos, como si fuera «el fin en vista de lo cual es», y concluye a partir de aquí que «en la medida en que el conocer es concebido como un hacer, el ser es caracterizado como *agathón»*[159]. Con ello se produce esa contaminación de la ontología a la

---

[153] *Die Grundbegriffe...*, pág. 106; *I Concetti Fondamentali...*, pág. 188.

[154] *Die Grundbegriffe...*, pág. 261; *I Concetti Fondamentali...*, pág. 359. Estas últimas palabras pertenecen a la transcripción de H. Mörchen (págs. 299-417), pero pueden cotejarse con las del propio Heidegger en esta misma obra, pág. 106, trad. it. pág. 188.

[155] Heidegger en su curso sobre el *Sofista* de Platón de 1924-1925 *(Platon: Sophistes,* Fráncfort, 1992; *GA,* XIX) cree que Aristóteles «acertó por primera vez a mostrar que el *agathón* no es otra cosa que una determinación ontológica de los entes *(Seinsbestimmung des Seienden):* ya que se aplica a aquellos entes que están determinados por un *télos»* (pág. 123), aunque en este caso es un *télos* y un *«agathón* que no tiene en principio relación alguna con la *prâxis»*, al tratarse de una determinación del ente mismo en tanto terminado o completo.

[156] Véanse en este sentido los trabajos ya citados de Volpi, «Introduzione...», pág. 43 y «Heidegger e la Storia del Pensiero Greco», pág. 247 e igualmente el artículo de F. González, «The Way to *Sophia:* Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics and *Sophist»*, en *Research in Phenomenology,* 27, 1997, 16-60.

[157] Véase en este sentido, M. Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología,* trad. esp. de J. J. García Norro, Madrid, 2000, pág. 342 *(GA,* XXIV, pág. 405).

[158] Véase *Die Grundbegriffe..., Aus der Nachschrift Mörchen,* pág. 283 *(Trascrizione di H.Mörchen,* pág. 383).

[159] *Die Grundbegriffe..., Aus der Nachschrift Mörchen,* pág. 283 *(Trascrizione di H. Mörchen,* págs. 383-384).

que me refería anteriormente, que consiste en el hecho de que «el *agathón* no es una determinación ontológica pura» *(nicht eine rein ontologische Bestimmung)* y ello lleva a «un malentendimiento del ser»[160]. De manera que si bien en principio la problemática planteada por Platón con su concepción del Bien como *epékeina* lleva más allá del ente a «la comprensión del ser», a continuación este movimiento se tuerce generando una tradición que habrá de entenderlo en «términos puramente ónticos»[161].

La ambigüedad de la posición heideggeriana en este acercamiento a la Idea del Bien se comprende en parte por la oscuridad del planteamiento platónico a la que alude él mismo en esas páginas: por un lado resuena en ese tema claramente «la trascendencia del ser más allá del ente» y la «posibilidad más originaria que hace posible toda cosa»[162], pero, por otro lado, la concepción del *agathón* como el *télos* o finalidad a la que responde el conocimiento, ha determinado que la concepción platónica no sea de carácter ontológicamente puro sino contaminada por «un acto de producción». Ello lleva a entender el conocimiento como una forma de actuar que consiste en un mirar el aspecto o *idéa* que ofrece el ente como fin de la acción. Por esta insuficiente concepción del ser, éste, coordinado con la utilidad o el valor que le presta al ente el fin, se reduce a presencia, es decir, a subsistencia *(Bestand)* y presencia entitativa *(Dinganwesenheit)*[163]. Para esta vinculación de la Idea del Bien con los términos entitativos que desvirtúan la comprensión del ser, Heidegger apunta a una tradición que se consolida con San Agustín y el Medioevo hasta llegar al Espíritu Absoluto de Hegel[164]. Sin embargo, su posición, considerando estrictamente el caso platónico, es menos tajante, porque Heidegger, por un lado, afirma que Platón da los primeros pasos en esa dirección[165] de la entificación del ser, pero, por otro, también dice que posteriormente desde el *Teeteto* en adelante el problema del ser se libera de la Idea del Bien[166]. Sin embargo, en

---

160 «*Das Ansprechen des Seins als* agathón *missversteht das Sein*», *Die Grundbegriffe...*, *Aus der Nachschrift Mörchen*, pág. 284 *(Trascrizione di H. Mörchen*, pág. 384).

161 *Die Grundbegriffe*, pág. 106; *I Concetti...*, pág. 188 y *Die Grundbegriffe...*, *Aus der Nachschrift Mörchen*, pág. 261; *Trascrizione...*, pág. 359.

162 *Die Grundbegriffe*, pág. 106; *I Concetti...*, pág. 188.

163 *Die Grundbegriffe*, pág. 141; *I Concetti...*, pág. 225.

164 *Die Grundbegriffe*, pág. 106 y 261; *I Concetti...*, pág. 188, 359.

165 *Die Grundbegriffe*, pág. 261; *I Concetti...*, pág. 359.

166 «*Ablösung des Seinsproblems von der Idee des Guten ist ein Faktum*», *Die Grundbegriffe*, pág. 114; *I Concetti...*, pág. 196. Véase también, *Die Grundbegriffe...*, *Aus der Nachschrift Mörchen*, pág. 284; *Trascrizione*, pág. 384. Véase en este sentido, el trabajo de F. González, «The Way to Sophia...», pág. 44, n. 40.

otras obras posteriores ofrece una versión, como vamos a ver, mucho más positiva de esta idea.

En 1927 en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* Heidegger se plantea el problema de la diferencia ontológica y dice expresamente en referencia a los textos de la *República* que venimos comentando que, cuando tratamos «de ir más allá del ser... hasta la luz a partir de la cual el ser mismo accede a la claridad del comprender, nos movemos en un problema platónico fundamental»[167]. En esta «interpretación generosa»[168] de Platón el «*epékeina tês ousías*» conecta con dos temas que son especialmente queridos para el Heidegger de esta época. En primer lugar, está la relación con el ser. En el capítulo dedicado a la diferencia ontológica, Heidegger exclama «lo que buscamos es lo *epékeina tês ousías*»[169] y, por si quedara alguna duda, muestra su aproximación al planteamiento platónico en los siguientes términos: «la comprensión del ser se funda en el proyecto de un *epékeina tês ousías*. De este modo Platón alcanza algo que él llama "lo que sobrepasa al ser". Esto tiene la función de luz, de esclarecer todo desvelamiento del ente o, aquí, la de esclarecer la comprensión del ser mismo»[170]. Heidegger, al referirse específicamente a la Idea del Bien, tal y como aparece abordada al final del libro VI de la *República,* cree que en este punto la filosofía no ha avanzado más allá de Platón. No puede ser más explícito en el mérito que corresponde a Platón en esta tarea, porque ésta consiste no sólo en partir de un ente y «proseguir y retroceder hacia su ser», sino en «preguntar por la condición de posibilidad de la comprensión del ser como tal»[171]. Y éste es precisamente es el papel solar que le atribuye a la Idea platónica del Bien. Éste no es un modo de ser *(Wiesein)* ni una quididad *(Wassein)* sino la luz, expresado alegóricamente por medio de la caverna, por

---

[167] *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología,* pág. 339 *(GA,* XXIV, pág. 400).

[168] La expresión es de J. F. Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie,* París, 1990, pág. 147.

[169] *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología,* pág. 342 y 340 *(GA,* XXIV, pág. 404 y 402). Heidegger plantea su objetivo filosófico en los siguientes términos: «Estamos ante la tarea no sólo de, partiendo de un ente, proseguir y retroceder hacia su ser, sino, si queremos preguntar por la condición de posibilidad de la comprensión del ser como tal, *preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal*». Es en este marco ante el «azoramiento» que suscita esta «empresa extraña de preguntar más allá del ser» por lo que Heidegger se ve obligado a conectar con Platón, para comprobar que «la filosofía...no ha avanzado más allá de donde había estado Platón» (pág. 338; *GA,* XXIV, págs. 399-400).

[170] Ibíd., pág. 340 *(GA,* XXIV, pág. 402).

[171] Ibíd., pág. 338 *(GA,* XXIV, pág. 399).

medio de la cual «conocemos el ente», «accedemos a lo efectivo» y a la vez «comprendemos el ser»[172]. Platón muestra, de este modo, a su juicio, que no comprendemos las sombras como tales cuando las comparamos con una suma de cosas dadas, sino cuando miramos al sol y el ojo que conoce se convierte en solar[173]. El reconocimiento de la trascendencia es subrayado cuando Heidegger advierte que no es casual que, al abordarse la comprensión del ser, se recurra a una alegoría, porque con ello «se alcanza el límite más externo del preguntar filosófico», que señala «el comienzo y el fin de la filosofía».

Si el Bien en su trascendencia respecto a lo óntico, ilumina así el ser y abre el horizonte de un mundo[174], el otro tema al que va ligado el *epékeina* es la trascendencia del *Dasein,* que está vinculada con la comprensión del ser. El *Dasein* es un ente que está, en su ser, *más allá de* sí mismo, y, en consecuencia, a juicio de Heidegger, «lo *epékeina* pertenece a su estructura de ser más propia»[175]. En realidad, si lo *epékeina* aparece enlazado con ambos polos de la trascendencia, es decir, tanto con aquello hacia lo cual se trasciende lo que es trascendido como con lo que trasciende en sí mismo, es por la unidad intrínseca que Heidegger establece entre la comprensión del ser y el estar «más allá de sí mismo» que es característico del Dasein. Esto nos lleva directamente a la temporalidad, que proporciona las estructuras existenciarias que hacen posible esta vinculación de lo trascendido y lo trascendente. El carácter extático del tiempo característico del *Dasein,* es decir, «la unidad originaria del futuro, del haber sido y del presente»[176] es lo que Heidegger denomina «el tiempo originario», la «temporaneidad» *(Temporalität)* en la que ve la condición de posibilidad de la comprensión del ser y, a la vez, la constitución ontológica del *Dasein*[177]. Todo este curso de ideas aparece resumido en un texto

---

[172] Ibíd., pág. 340 *(GA,* XXIV, pág. 402).

[173] Ibíd., pág. 341 *(GA,* XXIV, pág. 404).

[174] A. T. Peperzak, «Heidegger and Plato's Idea of the Good», pág. 259, señala que Heidegger identifica en esta obra el Bien de Platón con «el mundo» tal y como es explicado en *Ser y Tiempo.* Sobre el concepto de mundo en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología,* véase pág. 351 *(GA,* XXIV, 417) y 357 *(GA,* XXIV, pág. 425), donde se define como lo trascendente, que está más allá de los objetos.

[175] *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología,* pág. 358 *(GA,* XXIV, pág. 425).

[176] Ibíd., pág. 320 *(GA,* XXIV, pág. 376).

[177] Ibíd., págs. 329-330 *(GA,* XXIV, pág. 388). Heidegger denomina «*temporaneidad (Temporalität)* a la temporalidad *(Zeitlichkeit)* en tanto en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica» (pág. 330 = *GA,* XXIV, pág. 388).

que muestra claramente la cercanía y la apropiación del planteamiento platónico que efectúa Heidegger en estos momentos tan próximos a la redacción de *Ser y Tiempo:*

> La temporalidad es, dice él[178], en su unidad extático horizontal, la condición fundamental de posibilidad de la *epékeina,* o sea, de la trascendencia constitutiva del *Dasein* mismo. La temporalidad es incluso la condición fundamental de la posibilidad de toda comprensión fundada en la trascendencia, cuya estructura esencial se encuentra en el proyectar.

En relación con este segundo aspecto de la comprensión del ser, que va ligado a la temporaneidad del *Dasein,* Heidegger cita expresamente el *Fedro* y el *Fedón* como muestra de que Platón ha captado la relación existente entre trascendencia y temporalidad. La posibilidad del comportamiento respecto al ente exige, dice Heidegger[179], una comprensión previa del ser y ésta a su vez un proyecto previo sobre el tiempo. En la cotidianidad de sus relaciones con los entes, el *Dasein* no sabe que ya ha entendido el ser previamente y, en consecuencia, si el ser, ya comprendido «anteriormente» y olvidado en las condiciones fácticas de su existencia, ha de convertirse propiamente en objeto de consideración, este proceso tiene que tener el carácter de un volver a lo ya entendido en otro momento. Aquí es donde Heidegger encuentra a Platón como el descubridor de lo *a priori*[180]: la cita del *Fedón* (72e5) y el *Fedro* (249b5-c6) sirven para documentar el principio de que la ascensión al ser desde el ente tiene el carácter de lo ya visto previamente. Esto se puede expresar sin recurrir al mito del alma y su reminiscencia de una vida anterior y, lo que es más importante, Heidegger hace referencia de nuevo, a propósito de estos diálogos, a la alegoría de la caverna, donde ya no está presente el mito de la reminiscencia, para hacer hincapié en la pertinencia de su interpretación según la cual Platón habla en ella de una liberación y un dirigirse a la luz, que consiste «en volverse desde el olvido al recuerdo de lo anterior, en donde se encuentra incluido lo que hace posible la comprensión del ser mismo»[181].

Esta máxima cercanía a Platón y la interpretación generosa a la que estamos asistiendo, no le impide a Heidegger plantear sus objeciones, que, por otra parte, son comprensibles, dada la oscuridad del

---

178 Ibíd., pág. 366 *(GA,* XXIV, pág. 436).
179 Ibíd., pág. 386 *(GA,* XXIV, pág. 462-463).
180 Ibíd., pág. 385 y 387 *(GA,* XXIV, pág. 461 y 463-464).
181 Ibíd., pág. 388 *(GA,* XXIV, pág. 465).

planteamiento platónico. El *epékeina* parece contradecir en un principio la relación establecida por Heidegger entre la producción y la comprensión antigua del ser a partir de lo subsistente como presencia *(Anwesenheit)*[182], pero su crítica al planteamiento platónico parece ir por los mismos derroteros de una contaminación de la problemática ontológica pura, ya vista anteriormente, puesto que, al enfocar el problema del ser desde la perspectiva de lo *agathón,* Platón no corta de raíz la relación con «el *poieîn,* la *prâxis* y la téchnē»[183]. Heidegger interpreta así la Idea del Bien como una especie de «demiurgo o productor absoluto», que facilitaría su asimilación entitativa en la tradición filosófica posterior. Sin embargo, en los *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* no se detiene en esta crítica y esta alusión de pasada al peligro de desvirtuar la problemática ontológica platónica no enturbia en la generalidad el señalamiento generoso de los méritos platónicos[184].

Heidegger sigue ocupándose de la idea del Bien y su condición *epékeina tês ousías* en otras dos obras de estos mismos años, en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* de 1928 y en su escrito *De la Esencia del Fundamento* perteneciente a 1929[185]. En ambas obras vienen a confirmarse en lo esencial los rasgos de su interpretación del Bien que hemos visto anteriormente. En primer lugar, Heidegger subraya el grado ulterior de trascendencia que corresponde al Bien frente a las demás ideas[186]. La interpretación de la trascendencia del Bien desde su propio concepto de mundo viene a

---

[182] A propósito de esto, véase en esta misma obra, pág. 375 *(GA,* XXIV, pág. 449).

[183] Ibíd., pág. 342 *(GA,* XXIV, pág. 405).

[184] Sobre este punto véase el art. ya citado de F. González, «On the Way to Sophia». Como señala González, el principio de la crítica a Platón reside en la necesidad de mantener absolutamente separado lo práctico de lo ontológico. Heidegger en este asunto tiene probablemente a la vista el *Timeo* para enlazar el platonismo con el creacionismo cristiano y su consiguiente entificación del ser, como señala R. J. Dostal, «Beyond Being: Heidegger's Plato», pág. 72.

[185] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe,* vol. XXVI, Fráncfort, 1976; *De la Esencia del Fundamento,* incluido en *Wegmarken, Gesamtausgabe,* vol. XIX, Fráncfort, 1976, trad. cast. ya citada de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos,* Madrid, 2000.

[186] «... es gibt eine Stelle bei Plato, wonach über das Seiende und die ousia, *über die Ideen hinaus, epékeina tês ousías,* noch die *Idee des Guten,* die idéa toû agathoû liegt. Hier tritt eine Transzendenz hervor, die man, sofern schon die Ideen transzendent sind gegenüber dem wechselnden Seienden, als die ursprünglichste in Anspruch nehmen muss», *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* pág. 237 (la cursiva es del propio Heidegger).

insistir en la identificación del *epékeina* con el *hoû héneka*. En los *Principios Metafísicos de la Lógica* Heidegger subordina la teoría platónica de las ideas al principio de unidad que les confiere el Bien, el cual las organiza en una totalidad *(Ganzheit)*, en tanto que *hoû héneka* que las sobrepasa a todas[187]. Me parece fundamental destacar el hecho de que Heidegger mantiene perfectamente separados, como en las obras anteriores, el plano de las ideas y el del Bien, que trasciende a éstas y les permite constituir una totalidad sobrepasando el carácter óntico que caracteriza a las ideas. De ahí que Heidegger vea en esta contraposición una prefiguración de su propio concepto de mundo: es precisamente «al contemplar el carácter de *hoû héneka* que tiene la idea suprema, cuando aparece la conexión de la teoría de las ideas y el concepto de mundo *(Weltbegriff)*», porque «el carácter fundamental del mundo, a través del cual alcanza la totalidad su forma de organización específica trascendental, es el en consideración a *(das Umwillen)*. El mundo en tanto que aquello a lo que trasciende el *Dasein* está determinado primariamente por el en consideración a *(durch das Unwillen)*»[188]. El proyecto del *Dasein* como ser en el mundo se configura precisamente por medio de este «en consideración a» o *hoû héneka* con el que se remite «a la totalidad de lo ente que se desvela en el horizonte del mundo»[189]. Puede ser discutible, si nos atenemos a los términos en los que está formulada la teoría en la *República*, esta identificación del Bien con el *hoû héneka*, que es «la característica primordial del mundo» en el proyecto del *Dasein* fundado en el en consideración a[190]. Pero lo que nos interesa subrayar en este punto es que, contrariamente a lo que sucederá más adelante,

---

[187] «Die idéa toû agathoû, die noch über das Seiende und das Reich der Ideen hinuausliegt, ist das Umwillen —das besagt: sie ist die eigentliche Bestimmung, die die Gesamtheit der Ideen transzendiert und sie daher zugleich in ihrer Ganzheit organisiert; das Umwillen als epékeina überragt die Ideen, bestimmt sie aber gerade im Überragen und gibt ihnen die Form der Ganzeit, die koinonía, die Gehörigkeit», *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, págs. 237-238.

[188] *Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pág. 238.

[189] *De la Esencia del Fundamento, Hitos*, pág. 142 *(GA*, IX, pág. 165). Véase *Ser y Tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, 8.ª reimp., 1991, parágrafo 18, sobre el «fenómeno del mundo» y su relación con las estructuras ontológicas del *Dasein*. Todos los para qué, que constituyen el ser de lo a la mano como «conformidad», remiten a un para qué primario o «por mor del que» (o «en consideración a») en el que todas las relaciones de conformidad están ensambladas en «una totalidad original» que remite al *Dasein*. Véase *Ser y Tiempo*, págs. 100-101.

[190] En contra véase A. T. Peperzak, art. cit., pág. 260 («one can hardly maintain that the *hoû héneka* constitutes the primary ontological structure that is brought out in the context of the *epékeina*»). A favor, en cambio, véase A. Boutot, ob. cit., pág. 161, n. 230, que cita el caso del *Lisis* donde el Bien aparece como objeto primero de amistad.

Heidegger no hace intento alguno de ontificar el Bien identificando el *hoû héneka* con un fin determinado tomado como *causa finalis,* porque, como ha señalado muy justamente Peperzak[191], su concepto de *Umwillen,* como estructura ontológica del *Dasein,* no puede confundirse con el concepto óntico de un fin último o meta de la existencia humana.

En este sentido, en su escrito *De la Esencia del Fundamento,* Heidegger hace referencia al carácter indeterminado de lo *agathón* y justifica de esta manera el hecho de que «todas las definiciones e interpretaciones que tengan que ver con él estén destinadas al fracaso». Cualquier definición del Bien que encerrara su virtualidad en los márgenes de una esencia lo desvirtuaría y no permitiría comprender la función trascendental que le atribuye el propio Platón cuando, según Heidegger, lo convierte en esa *héxis* que proporciona «la posibilidad de la verdad, la comprensión e incluso del ser, y además de los tres en su unidad»[192]. La diferencia entre ambos planos es reconocida, cuando Heidegger insiste en que la esencia del *agathón* reside en la potencia, en un nivel en el que se sitúa como fuente de posibilidad y, por tanto, «a más altura que lo real». Otra cosa es que Platón no permita que salga a la luz esta problemática trascendental y que el discurso recaiga en el nivel entitativo de la teoría de las ideas, en la que éstas se limitan a aparecer como «lo más objetivo de los objetos»[193]. Con esto Heidegger parece afirmarse aún más en el significado ontológico del Bien y con ello aparentemente se aparta de su tesis acerca de una contaminación práctica que impediría contemplarlo como determinación ontológica pura[194].

En estas dos obras, como he mostrado también en el análisis de las anteriores, la trascendencia del *agathón,* que nos lleva al concepto de mundo, se vincula indisolublemente con las propias estructuras ontológicas del *Dasein.* Aunque no llegue a configurarse de forma ex-

---

191 Art. cit., pág. 261.

192 *De la Esencia del Fundamento,* en *Hitos,* pág. 138 *(GA,* IX, pág. 160).

193 *De la Esencia del Fundamento,* en *Hitos,* pág. 137 *(GA,* IX, pág. 161).

194 En *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie,* como hemos visto, la posición es ambigua, pues, aun reconociendo Heidegger en todo momento que la doctrina platónica del Bien tiende a referirse al ser «más allá del ente», siempre tiene a la vista que el «aquello para lo cual», con el que se identifica lo *agathón,* es concebido ingenuamente como un ente o se sitúa por encima del ser como una «característica relativa al conocer», sin poder constituir, por tanto, «una determinación ontológica pura» *(Trascrizione di H. Mörchen,* págs. 383-384). Sin embargo, ahora en *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik* Heidegger insiste, con su identificación del Bien con el *hoû héneka,* en que éste es la característica primaria del mundo y esto significa «de la trascendencia» (pág. 276).

presa, Heidegger ve precisamente en el fenómeno del *epékeina tês ousías* «sólo el punto culminante de la pregunta central y concreta por la posibilidad fundamental de la *existencia del Dasein* en la polis». El *agathón,* contemplado desde esta perspectiva, apunta al «proyecto que desvela el ser» y a la comprensión del ser «como acción originaria de la existencia humana»[195]. La contradicción con los textos posteriores en los que Heidegger analiza el problema del nihilismo y sus raíces platónicas viene indicada explícitamente por él mismo cuando en una nota a pie de página en *De la Esencia del Fundamento* dice que «el *Dasein* no está aquí entendido ni experimentado», porque el «*epékeina* no es todavía la trascendencia, sino *agathón* en cuanto *aitía*»[196].

En línea con lo dicho anteriormente en los *Problemas Fundamentales,* ahora en *Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik* la reminiscencia es interpretada como un testimonio «de la relación originaria del ser con el tiempo» *(in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Zeit)*[197]. Platón ha presentido expresándolo bajo la forma del mito la relación en que se haya el tiempo con la comprensión del ser[198]. Una vez más es el mismo Heidegger el que se encarga de disipar todas las dudas respecto al alcance que concede al pensamiento platónico, porque, al mencionar la reminiscencia, deja bien claro que no se trata de «la rememoración vulgar de un acontecimiento óntico, de un ente, sino de una rememoración metafísica, en la que se pone en evidencia la relación temporal originaria respecto al ser»[199]. Por el contrario, en su *Nietzsche* trata extensamente una vez más del ser como *a priori* en Platón, pero aquí, en cambio, dirá que mientras se piense el ser del ente como lo *a priori,* «esta determinación impedirá pensar el ser en cuanto ser», porque aun reconociendo la metafísica que no hay ente sin ser, «traslada de nuevo el ser a un ente»[200]. Se niega así el sentido positivo que tiene en las obras que estamos examinando la reminiscencia como un testimonio de las estructuras temporales del *Da-*

---

[195] *De la Esencia del Fundamento,* en *Hitos,* pág. 138 *(GA,* IX, pág. 160).

[196] «Da-sein gar nicht begriffen und nicht erfahren. *Epékeina* auch nicht die Transzendenz, sondern *agathón* als aitía», *Wegmarken,* 160, n., *Hitos,* pág. 137, n.

[197] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* pág. 184.

[198] Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* pág. 187.

[199] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* pág. 186: «Das ist nicht die vulgäre Erinnerung an ontisch Geschehenes, an Seiendes, sondern die metaphysische Erinnerung, in der sich jene ursprüngliche Zeitbezogenheit von Sein bekundet».

[200] Sobre el ser como *a priori* en Platón véase *Nietzsche,* II, pág. 174-181. La cita corresponde a la pág. 282. Sobre el cambio experimentado por Heidegger respecto a la evaluación del *a priori* en Platón, véase A. Boutot, ob. cit., págs. 142-154, esp. págs. 149-150.

sein, que hacen posible la trascendencia respecto al ente y la apertura a un mundo.

En el primer estudio sistemático que dedica al mito de la caverna, en *Vom Wesen der Wahrheit,* unos ocho años antes de escribir la *Doctrina Platónica de la Verdad,* aún entendiendo el Bien como idea, a Heidegger no se le escapa que el *epékeina* está por encima del ser y del desvelamiento conferido por las ideas: «nuestra pregunta, dice allí en referencia al texto platónico[201], va más allá de ellas», y, a continuación, subraya que Platón se enfrenta con este planteamiento a una cuestión que constituye «el límite de la filosofía, es decir, de la metafísica»[202]. Estos son los dos puntos que aparecen destacados aquí, en contraposición a lo que ocurre en los escritos de la vuelta: la diferencia ontológica entre el Bien y el resto de las ideas, por un lado, y, por otro, la conciencia clara de que Platón está planteando una cuestión que va más allá de la dimensión meramente entitativa en la que se mueve la metafísica. Con el *epékeina* Heidegger ve aquí un «estar por encima», en el cual el Bien confiere un poder que supera la perspectiva tanto de que el ente sea visto o conocido como el hecho de que sea en general un ente[203]. Aunque la Idea del Bien sea idea, se reconoce que hay «una diferencia de rango»[204] entre ésta y el resto de las ideas: ésta no es *teleutaía idéa* por el mero hecho de que se llegue a ella en último lugar, sino por estar por encima de las demás ideas. Si se llama, a pesar de ello, Idea es porque realiza de un modo más originario y propio aquello que es la tarea de la idea, al hacer posible y conferir «al ser y el desvelamiento, en cuanto tales, el poder de ser lo que son»[205]. Si las ideas hacen accesible el ente en su desvelamiento y, por tanto, lo hacen aparecer en cuanto ente en su ser, la Idea suma está por encima de las demás, ya que «el Bien es aquello que hace posible el ser y el desvelamiento en cuanto tales»[206]. De manera que en el curso de 1931 Heidegger mantiene los dos planos en los que se mueve el Bien sin confundirlos, como hará, a mi juicio, posteriormente o sin menospreciar la diferencia ontológica que le separa de las

---

201 Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platon Höhlengleichnis und Theätet, GA,* XXXIV, Franfurt, 1988, especialmente, el apartado 14 de *Vom Wesen der Wahrheit,* titulado «El Bien: aquello que confiere poder a aquello que importa más que nada». Hay traducción italiana de F. Volpi, *L'essenza della veritá,* Milán, 1991.

202 Cfr. *GA,* XXXIV, pág. 106 *(L'essenza della veritá,* pág. 133).

203 Ídem, pág. 135 *(GA,* XXXIV, pág. 108).

204 *Ibídem,* pág. 125 («Sie ist aber nicht nur die höchste als das zuletzt Erreichte, sondern zugleich dem *Rang* nach», *GA,* XXXIV, pág. 98).

205 *Ibídem,* pág. 126 *(GA,* XXXIV, pág. 99).

206 *Ibídem,* pág. 135 *(GA,* XXXIV, pág. 109).

formas. Por un lado, el Bien es llamado idea. Efectivamente, las ideas son «lo que es máximamente ente y sólo aquello a cuya luz...el ente es ente y aquel ente que es» y «lo máximamente desvelado» a cuya luz el ente puede mostrarse»[207]. De la misma manera el Bien se llama idea, porque contribuye a «hacer aparecer el desvelamiento del ente...y ofrece a la comprensión el ser del ente», de manera que de un modo más originario que las ideas, «concurre a hacer posible el ser y el desvelamiento»[208]. Pero la diferencia de rango que guarda con las demás ideas significa que está «por encima y más allá del ser y el desvelamiento originario»[209], como prefiguración de la *aitía* en el sentido de la potencia *(Macht)*[210], es decir, el *agathón* aparece ahora liberado de todo valor ético[211] y su condición *epékeina tês ousías* se entiende como *héxis* o *dýnamis*[212] que hace posible el ser y la verdad, pero «superando ambas cosas, tanto que el ente sea visto o conocido como que sea en general un ente»[213]. En obras posteriores, como ocurre en el *Nihilismo Europeo* de 1940, Heidegger sigue afirmando, desde luego, que con el *agathón* el ser se convierte en aquello que hace al ente apto para ser ente, como condición de posibilidad[214], pero de tal manera que el «ser tiene que retroceder en favor del ente», es decir, en esta última, se olvida el plano más allá del ente en el que Heidegger situaba el Bien, para subrayar que, siendo reducido a ser condición y posibilitación del ente, es éste «el que pasa a primer plano, atrae y reivindica para sí todo el comportamiento del hombre»[215]. Con ello se prepara el camino que lleva en Nietzsche a la consumación de la metafísica en la reducción del ser a valor.

Por el contrario, cuando Heidegger en el curso de 1931 se refiere a ese otro plano supraentitativo que comporta el Bien, siempre alude a la dificultad de la cuestión planteada por Platón como un tema que traza el límite de la metafísica y que no puede aprehenderse en el estrecho ámbito de la concreción con la que actúa un pensamiento que se atiene a los contenidos tangibles de un esto o un aquello[216]. Aquí el ámbito ontológico del Bien es específico «como

---

[207] *Ibídem,* pág. 125 *(GA,* XXXIV, pág. 99).
[208] *Ibídem,* pág. 126 *(GA,* XXXIV, pág. 99).
[209] *Ibídem,* pág. 125 *(GA,* XXXIV, pág. 99).
[210] *Ibídem,* pág. 126 *(GA,* XXXIV, pág. 99).
[211] Cfr. *ibídem,* pág. 126 y 133 *(GA,* XXXIV, pág. 100 y 106).
[212] *Ibídem,* pág. 131 y 135 *(GA,* XXXIV, pág. 105 y 108).
[213] *Ibídem,* pág. 135 y 131. *(GA,* XXXIV, págs. 108 y 105).
[214] Véase *El Nihilismo Europeo,* en *Nietzsche,* II, pág. 183 y ss. y 186.
[215] Ibíd., pág. 186.
[216] Véase *GA,* XXXIV, pág. 105 *(L'essenza della veritá,* pág. 131).

posibilidad del ser de las ideas», como cuando se afirmaba en *De la Esencia del Fundamento,* respecto a la trascendencia del *epékeina,* que «lo posible reside a más altura que lo real»[217]. En el curso sobre la esencia de la verdad, el cambio respecto a otras obras anteriores consiste en afirmar el valor ontológico del Bien, porque si en aquéllas había observado la contaminación de la problemática ontológica por la conexión del Bien con la ética y la *prâxis* en general, Heidegger insiste ahora por el contrario en que «no tiene nada que ver con el bien moral»[218] y que cuando se aparte de su sentido originariamente platónico se convertirá casi en la banalidad de afirmar que *omne ens est bonum*[219]. La «apertura en la comprensión del ser», que le reconoce al planteamiento platónico y la cercanía a éste se pone de manifiesto cuando Heidegger afirma que lo poco que Platón dice sobre el Bien es «más que suficiente para quien comprende este poco», porque comprenderlo significa «plantear la cuestión sobre la esencia del ser». Mientras que en los textos anteriormente mencionados de la vuelta se acusaba a Platón de adoptar una perspectiva en la que todo recaía sobre el qué es de la entidad entendida como idea, lo cual expulsaba al *que es* de toda consideración o lo sumergía en la obviedad, ahora Heidegger lee en el análisis de estos pasajes una distinción perfectamente establecida por Platón y refrendada por la *Carta VII* entre el *tò poîon* o la cualidad, que corresponde a la escala quiditativa de los entes que son conocidos por las diversas ciencias[220], y la otra cuestión a

---

[217] *De la Esencia del Fundamento, Hitos,* pág. 138 *(GA,* IX, pág. 161).

[218] *GA,* XXXIV, pág. 106 *(L'essenza della veritá,* pág. 133).

[219] *GA,* XXXIV, pág. 111 *(L'essenza della veritá,* pág. 138). El cambio en este punto es evidente por lo que dice el propio Heidegger. Si anteriormente en los *Grunbegriffe,* como hemos visto, ponía de releve el hecho de que Platón no trate más del Bien en obras posteriores, ahora en cambio dice que malentenderíamos la idea platónica del Bien si anduviéramos buscando información en pasos ulteriores en los que habla de lo *agathón* (en sentido ético se entiende) o si pensáramos que ha abandonado esta idea por no hablar de ella. Al contrario, dice Heidegger (pág. 137; *GA,* XXXIV, pág. 110), porque en ese caso tendría que haber abandonado la idea misma de la filosofía. Lo que no ha cambiado, como muestra F. González (art. cit.,pág. 11), es su visión de que el *agathón* debe tener un valor ontológico o práctico, pero no ambos a la vez. Sobre el sentido de esta interpretación heideggeriana en el curso de 1931, que «deja de lado la vigorosa ética de Platón», véase R. Safranski, *Un Maestro de Alemania, M. Heidegger y su Tiempo,* Barcelona, 1997, pág. 265 y ss.

[220] Véase el comentario a este texto de la *Carta VII* (343b) donde Platón distingue entre *poîon ti* y *tò tí* en W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega,* vol.V, *Platón Segunda Época y la Academia,* Madrid, 1992, pág. 425, n. 26: «el conocimiento científico que se expresa en una definición por el género y la especie, se refiere sólo a *poîon ti* y es preliminar a la revelación completa de la esencia de una cosa o Forma». En realidad, aquí el *tò tí* equivale al ser de algo *(toû óntos,* mencionado en la lí-

la que se arriba con posterioridad a esto, de aquello que es «primero y último», «el *tò tí*» concebido como lo que hace posible el ser y el desvelamiento en su esencia unitaria[221]. Se trata de algo que no puede pensarse y aprehenderse de un solo golpe, como dice Platón en la *Carta VII* (344b)[222]: no se puede preguntar por la Idea del Bien, afirma Heidegger, como quien pregunta por el camino más corto para llegar a la plaza del mercado[223]. De qué modo ocurre esto es una pregunta que nadie después de Platón, dice Heidegger en este curso, ha respondido y «ni siquiera nadie la ha planteado en un sentido originariamente platónico»[224]. El contraste con los textos en los que Heidegger quiere, por el contrario, incluir a Platón en el inicio de una tradición nihilista de olvido del ser es, pues, evidente, porque en los *Aportes a la Filosofía* la condición *epékeina tês ousías* de lo *agathón* equivale, como hemos visto, a «la más radical negación del preguntar ulterior...por el ser».

LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LA VERDAD

Finalmente, en esta historia filosófica de la filosofía construida por Heidegger, él necesitaba vincular el pensamiento platónico, que inicia la tradición metafísica nihilista, con la filosofía de la subjetividad que alcanza su culminación en la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder y su idea del valor. Como es sabido, en la *Doctrina Platónica de la Verdad* Heidegger acusa a Platón de haber determinado un cambio en la esencia de la verdad. Como ha repetido en muchas otras ocasiones, el término *alētheia* se define, a su jui-

---

nea anterior 343b8), pero por su oposición a *poîon ti,* hace referencia no a su carácter entitativo expresado por géneros universales sino al ser que tiene en sí mismo.

221 Cfr *GA,* XXXIV, págs. 108-112 *(L'essenza della veritá,* págs. 135-138).

222 *Ibídem,* pág. 110 *(L'essenza della veritá,* pág. 137).

223 «Se querría saber en un abrir y cerrar de ojos, para propio uso y consumo, qué cosa sea el Bien, como si preguntáramos información sobre el camino más corto para llegar a la plaza del mercado», *ibídem,* pág. 123. A la especificidad de la idea del Bien aplica Heidegger lo dicho por Platón en la *Carta VII* (341c5-6) sobre sus enseñanzas no escritas, cuando afirma que se trata de materias rētòn gàr oudamôs estin hōs álla mathēmata. Sin embargo, como ha sido observado por diversos autores (cfr. H. J. Krämer, *Platone e I Fondamenti della Metafisica,* Milán, 1994, pág. 277 n. 28), Heidegger no tiene en cuenta la tradición indirecta sobre las doctrinas no escritas de Platón.

224 *Ibídem,* pág. 138 *(GA,* XXXIV, pág. 111).

cio[225], por la a privativa y «significa lo que se ha sustraído a un ocultamiento»[226]. Lo que Heidegger pretendía poner de relieve con ello desde *Ser y Tiempo* es que la verdad es un rasgo fundamental del ente y no un signo distintivo del comportamiento humano en relación con éste, de manera que la doctrina tradicional que sitúa la verdad en la concordancia del intelecto tendría un carácter derivado respecto a la experiencia original de la verdad como estado de desencubrimiento en que se ofrecen las cosas mismas[227]. Sin embargo, en Platón se habría producido una mutación en la esencia de la verdad que conduce a eliminar este rasgo. Heidegger introduce su tesis a propósito de la afirmación platónica según la cual la Idea del Bien es «señora y productora de la verdad y de la inteligencia» (517c4). A partir de este momento, a su juicio, la verdad queda sometida al yugo de la idea. La doctrina platónica de la verdad es el medio del que sirve Heidegger para conectar gnoseológicamente el platonismo con la metafísica de la subjetividad y, finalmente, con la concepción nietzscheana de la verdad, con la que «desaparece el último hálito de una resonancia de la *alétheia*»[228]. Esta vinculación, que enlaza la metafísica platónica con el nihilismo nietzscheano por medio de la gnoseología, permite a Heidegger presentar la reducción del saber a valor como un rasgo que

---

[225] Una discusión de esta etimología puede verse en P. Friedländer, *Plato,* vol. I, *An Introduction,* Princeton, 1973, cap. XI, «Aletheia. A Discussion with M. Heidegger», págs. 221-229. Aunque Friedländer concedió que algunas apariciones del término en Homero podrían interpretarse en el sentido heideggeriano de lo *Unverborgenheit,* otros especialistas han sido más terminantes en sentido negativo, cfr., en este sentido, J. Barnes, «Heidegger spéléologue», *Revue de M. et de Moral,* 95, 2 (1990), 173-195, pág. 186: «Le mot *alétheia* ne se trouve nulle part dans le grec ancien au sens d'etre non-cache».

[226] Cfr. *La Doctrina Platónica de la Verdad,* en *Hitos,* pág. 193 *(GA,* IX, pág. 187). En su curso sobre la Caverna *(GA,* XXXIV, pág. 11; *L'essenza della veritá,* pág. 33) Heidegger ya había explicado con total claridad (1.º) que el término *alētheia* es una expresión privativa y (2.º) que no tiene nada que ver con la aserción y el contexto en el que se había definido usualmente como concordancia y conformidad. En *El Final de la Filosofía y la Tarea del Pensar,* trad. de J. L. Molinuevo, incluido en M. Heidegger, *Tiempo y Ser,* Madrid, 2001, pág. 89 Heidegger sigue traduciendo obstinadamente la palabra *alētheia* por no-ocultamiento, ya no «por su etimología, sino por la cosa que ha de tenerse en cuenta» (pág. 89).

[227] Cfr. *Ser y Tiempo,* parágrafo 44, pág. 234 y ss.

[228] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 21. «La verdad, dice aquí Heidegger, se vuelve nuevamente lo mismo que el ser, sólo que éste, entretanto, ha asumido el acabamiento en su inesencia». Con ello se llega claramente al nihilismo, que consiste en que «la carencia de sentido se convierte en el único sentido» (pág. 21). Esta disolución de la verdad y el ser en valor hace que el nihilismo de Nietzsche sea él mismo «un concepto nihilista», porque no es capaz de reconocer «la esencia oculta del nihilismo», al comprenderlo «exclusivamente desde la idea de valor» (pág. 51).

convierte al propio Nietzsche en «el más destacado platónico de toda la historia de la metafísica occidental»[229]. Para ello utiliza dos instrumentos argumentales, que van íntimamente ligados: el primero consiste en atribuir a Platón la conversión de la verdad en «rectitud o corrección de la mirada» y el segundo, que hace posible esto último, radica en su interpretación del *eîdos* como aspecto[230].

Aunque Heidegger concede a Platón (e incluso a Aristóteles) una ambigüedad *(Zweideutigkeit)*[231] en su concepción de la verdad, porque ésta es entendida a la vez como desocultamiento del ente y corrección, su tesis es que la idea se impone sobre la *alētheia*. Ateniéndose a la etimología de la palabra, Heidegger interpreta la idea como el aspecto de algo *(das Aussehen von etwas)*[232], la idea, dice él, «ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso»[233] o «lo que la perspectiva ofrece para un mirar»[234]. La conversión de la esencia de la verdad, que deja de ser desocultamiento como rasgo de un ente y se convierte en *orthótēs,* haciendo gravitar todo el peso sobre la mirada dirigida al ente y no sobre el ente mismo, es posible gracias a esto. Precisamente porque entiende el *eîdos* como aspecto, Heidegger puede decir que la metafísica platónica opera un desplazamiento por el que la verdad es trasladada a «una relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar»[235], ya que «lo decisivo es ahora el rostro que la cosa muestra y no ella misma»[236].

Desde un punto de vista gnoseológico, la metafísica platónica que interpreta el *ón* como *idéa,* puede así conectar con el idealismo y la filosofía de la subjetividad que convierte el ente en un objeto[237]. La verdad es trasladada al entendimiento (Tomás de Aquino, Descartes) de manera que, partiendo del *eîdos* como aspecto e interpretada la

---

229 Cfr. *La Doctrina Platónica de la Verdad,* en *Hitos,* pág. 190 *(GA,* IX, pág. 227).

230 Cfr. *La Doctrina Platónica de la Verdad, Hitos,* pág. 180 *(GA,* IX, pág. 214) *et passim, «Sobre la Esencia y el Concepto de phýsis, Aristóteles, Física B, 1»,* ibíd., pág. 227-228 *(GA,* IX, pág. 275) y, muy especialmente, *Introducción a la Metafísica,* pág. 216 y ss.; *Beiträge...,* pág. 208 *(Aportes a la Filosofía...,* pág. 174).

231 Cfr. *La Doctrina Platónica de la Verdad, Hitos,* pág. 193 y 195 *(GA,* IX, pág. 232 y 234). A pesar de una verdad sometida al yugo de la idea, ésta «todavía reclama algo de la esencia inicial, aunque desconocida de la *alētheia*» (ídem, pág. 195).

232 *Beiträge...,* pág. 208 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 174), *La Doctrina Platónica de la Verdad, Hitos,* pág. 190 *(GA,* IX, pág. 228).

233 Ibíd., pág. 190 *(GA,* IX, pág. 228).

234 «Was die *Aussicht* bietet *für* ein Hinsehen», *Beiträge...,* pág. 208.

235 *La Doctrina Platónica de la Verdad, Hitos,* pág. 198 *(GA,* IX, pág. 238).

236 *Introducción a la Metafísica,* pág. 218.

237 Cfr. *Beiträge...,* pág. 198 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 167).

idea posteriormente como *perceptio* o representación, el platonismo se convierte finalmente en idealismo, en una ecuación que identifica el *esse* con la representatividad[238]. Heidegger sabe que Platón no era en sentido estricto un idealista[239], pero lo que permite la transformación del platonismo en idealismo es el hecho de que para ambos, a su juicio, «la entidad es concebida desde el representar *(noeîn)*»[240]. De la visualidad del *eîdos* pasamos a través de varias etapas (Descartes, Kant, Hegel) a la conversión del ser en una condición puesta por el sujeto de la representación y de aquí sin solución de continuidad a la filosofía nietzscheana del valor. Esta interpretación del *eîdos* hace posible mostrar cómo la disolución de la verdad en la filosofía de Nietzsche se deduce de la «esencia original de la metafísica»[241] y en qué medida, a través de tan largo rodeo, ésta inicia un olvido del ser o de la esencia inicial de la verdad, que conduce a la inversión nihilista acontecida finalmente, por la que la preeminencia del representar se convierte en preeminencia de la voluntad de poder. Con la referencia al alma, en la que ubica la metafísica platónica su teoría de la verdad, está dado el paso al valor y a un pensamiento nihilista que se desentiende del ser y lleva a un dominio incondicionado la esencia de la subjetividad[242].

Respecto a la conversión de la verdad en corrección que, según Heidegger, acontece bajo el yugo platónico de la idea, no merece la pena hacer muchos comentarios críticos, porque él mismo abandonó esta idea años después. P. Friedländer había mostrado que este cambio no pudo haber acontecido por obra de Platón, porque los documentos más antiguos de la literatura griega muestran que la *alētheia* aparece ya siempre ligada a verbos asertivos y, por tanto, está siempre conectada a la corrección del decir en un sentido positivo (no negativo, como pretendía Heidegger), que hace referencia a la rectitud con que se percibe o se expresa la realidad[243]. En el *Final de la Filoso-*

---

[238] Ibíd., pág. 212: «esse = verum esse = certum esse = ego percipio, cogito me cogitare».

[239] Sobre este punto, véase *Beiträge...*, pág. 215 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 179) y sobre la diferencia entre la percepción griega y la *raepresentatio,* véase «La Época de la Imagen del Mundo», en *Caminos de Bosque,* págs. 89-90 y *Beiträge...*, pág. 208.

[240] Ibíd., pág. 215 (trad. esp. pág. 179).

[241] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 187.

[242] Cfr. *Nietzsche,* II, pág. 243.

[243] Cfr. P. Friedländer, ob. cit., págs. 222-223. En *Hegel y los Griegos,* incluido en *Hitos,* pág. 358 *(GA,* IX, pág. 443), Heidegger sostiene que, a pesar de que los testimonios más antiguos vinculen la *alētheia* con los verbos de decir, «toda la esencia del lenguaje reposa sobre el des-encubrimiento, sobre el reinar de la *alētheia*».

fía y la Tarea del Pensar Heidegger reconoce, efectivamente, que «la *alētheia* fue conocida desde el comienzo sólo como *orthótēs,* es decir, como la exactitud del representar y el enunciado»[244]. Si admite que tal cambio no tuvo lugar en Platón, no sólo habría que replantearse el escrito sobre la *Doctrina Platónica de la Verdad,* sino toda la lectura heideggeriana de la filosofía griega y la conexión que vincula gnoseológicamente el platonismo con el nihilismo en sus formas más consumadas.

Otro tanto, habría que decir de su interpretación del *eîdos*- como aspecto. Es verdad que en algunos casos el término significa simplemente la apariencia o aspecto exterior que una cosa muestra (cfr. *Cármides,* 154d5), pero en otros casos no se identifica en absoluto con la apariencia, sino con su forma o estructura[245], que es algo muy diferente. A mi juicio, la traducción de *eîdos* o *idéa* por aspecto, cuando Platón utiliza estas palabras en su sentido más técnico, es una violencia que elimina un elemento esencial del pensamiento platónico. Efectivamente, la equivalencia entre *eîdos* y aspecto no se puede aceptar, porque Platón distingue perfectamente entre la realidad en sí de la forma, que no se deja apresar en imágenes ni en palabras, y el conocimiento que podamos tener de ella[246], lo cual en todo caso es un accidente *(páthos)* que le sobreviene a la idea, pero no algo que determine intrínsecamente su ser. Por esta razón, cuando Heidegger afirma que lo decisivo, a partir de la filosofía del *eîdos,* es el rostro que la cosa muestra y no ella misma o, cuando dice que la idea es el aspecto prestado por la visión a todo lo que se presenta[247], está dejando de lado un carácter esencial de la teoría platónica de las formas. En esto mismo Heidegger ha experimentado una evolución, porque anteriormente pensaba que había una unidad que ligaba conjuntamente lo que mira y aquello es objeto de la mirada en la idea[248],

---

[244] *El Final de la Filosofía y la Tarea del Pensar,* ya cit., pág. 91.

[245] Cfr., en este sentido, P. Friedländer, *loc. cit.,* pág. 225 y, especialmente, J. Barnes, *loc. cit.,* pág. 183.

[246] Platón distingue, por ejemplo, en la *Carta VII* (342a-b) el nombre, la definición, la imagen *(eídōlon),* el conocimiento *(epistēmē, noûs,* etc.) y la cosa en sí, que es diferente de estos cuatro elementos, aunque la inteligencia sea la más cercana al objeto «en afinidad y semejanza» (342d).

[247] Para estas dos afirmaciones ya citadas, véase *Introducción a la Metafísica,* pág. 218 y *La Doctrina Platónica de la Verdad, Hitos,* pág. 188 *(GA,* IX, pág. 225).

[248] *L'essenza della veritá,* pág. 96. Sin embargo, también aquí dice Heidegger que la idea es aquello que viene avistado (Idéa ist das Gesichtete, *GA,* XXXIV, pág. 70) y que esto, en cuanto tal, es sólo en el ver y para el ver *(«nur im Sehen und für ein Sehen»),* porque una visión no vista *(«ein ungesichtetes Gesichtetes»)* sería como un cuadrado redondo o un hierro de madera.

mientras que posteriormente esta unidad se ha decantado de lado del sujeto y se habla del yugo de la idea, para hacer ver que la metafísica platónica es el comienzo del humanismo y el olvido del ser. Si ponemos en cuestión la interpretación heideggeriana de la idea como aspecto, otro tanto habría que hacer de su constante insistencia en que la ontología antigua en general y la platónica en particular es una ontología de la presencia, que se limita al ser de lo *Vor-handensein*[249].

CONCLUSIONES Y ESTÍMULOS PARA SEGUIR PENSANDO

Podría objetarse a mi planteamiento que, a pesar de dejar despejado el camino para el reconocimiento de la trascendencia ontológica en Platón, esto no es suficiente, porque el no reconocimiento del carácter eventual del ser[250], en el sentido del *Ereignis* heideggeriano, permite un entendimiento insuficiente de la resolución o *Austrag* que habría engendrado el lugar por el que entra Dios en la filosofía[251]. So-

---

[249] Parece oportuno en este punto citar a Ortega, en medio de la constante repetición que se encuentra por doquier de la tesis heideggeriana, cuando afirma que los griegos inventaron precisamente un movimiento que llamaron filosofar, el cual no consistía en otra cosa que en «no aceptar como Ente simplemente "lo que hay", antes bien en negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso "lo-que-verdaderamente-hay" —el *óntōs on*», de manera que, continúa Ortega, el ser para los griegos no era, como pensaba Heidegger, el Vorhandensein, «el hallarse ahí», sino «lo que *tras* hay». *La Idea de Principio en Leibniz,* 2 vols., Madrid, 1967, vol. II, pág. 118.

[250] G. Vattimo dice en este sentido que, frente a lo ocurrido en los albores del pensamiento occidental, «a partir de Platón ésta (la presencia) se inmoviliza identificándose con el puro ser presente de lo que está presente, sin prestar ya atención al carácter *eventual* de la presencia...», «Andenken. El Pensar y el Fundamento», en *Las Aventuras de la Diferencia,* 109-130, pág. 114. Véase también, L. Sáez Rueda, *Movimientos Filosóficos Actuales,* Madrid, 2001, pág. 143.

[251] En «la Constitución Ontoteológica de la Metafísica», *Identidad y Diferencia,* pág. 153, afirma Heidegger, en efecto, que «el Dios entra en la filosofía mediante la resolución *(Austrag)*». Sobre las dos formas de concebir el *Austrag,* véase O. Pöggeler, *El Camino del Pensar de M. Heidegger,* Madrid, 1986, pág. 159. Como muestra Pöggeler, la diferencia no emplaza al uno (ente) al lado del otro (ser), sino que lo une en la mismidad consigo mismo y di-ferencia-y decide esta mismidad. Sin embargo, en el pensar metafísico, la Diferencia ha sido di-ferenciada...; aquí consiste la resolución en una rotación, en un «girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro» *(Identidad y Diferencia,* pág. 149; en *Nietzsche,* vol. II, pág. 170, dice Heidegger que la ontología entiende la diferencia *(diaphorá)* como si ente y ser de algún modo quedaran «llevados-fuera-uno-de-otro y, sin embargo, referidos uno a otro». Véase también, A. Leyte, «Introducción» en *Identidad y Diferencia,* ed. cit., pág. 52. Sobre la aplicación a Platón y la idea del Bien del modelo de pensamiento fundado en este entendimiento metafísico del *Austrag,* véase A. Le Moli, ob. cit., pág. 141 y ss.

bre esto, para concluir, me gustaría hacer dos consideraciones. En primer lugar, es verdad que para Platón el ser no es el acaecimiento-apropiador del ser ahí[252]: podríamos decir parafraseando a Hegel que para Platón el ser no es tan impotente que para ser esté necesitado del hombre para esenciarse[253]. El ser y el pensar constituyen en Heidegger una unidad en virtud de la cual uno no puede darse sin el otro, mientras que en Platón no se da este antropomorfismo del ser[254]. Pero la cuestión es si fuera de la concepción del ser como *Ereignis* no hay lugar para un pensamiento que no incurra en ese olvido del ser al que Heidegger atribuye el inicio del camino que conduce al nihilismo. O dicho en otros términos, ¿es que no cabe la posibilidad de una auténtica trascendencia para un pensar del ser fuera de los estrictos términos exigidos por el *Ereignis?* Es precisamente aquí donde debemos recordar las palabras de Derrida en auxilio de Platón, precisamente porque no se le puede acusar de ser un filósofo que hablara desde una ontología de la presencia. Derrida, a propósito del *epékeina* y de la *chóra* del *Timeo,* se ha referido a las «trópicas de la negatividad» que existen en el pensamiento platónico y ha hablado, a propósito de éstas, de un movimiento «hacia un lugar completamente otro, como *lugar del ser o lugar de lo completamente otro*»[255]. Sin em-

---

[252] Cfr. M. Heidegger, *Beiträge...,* pág. 239 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 198). Véanse también parágrafos 130 y 135 y *Tiempo y Ser,* pág. 41.

[253] Cfr., por ejemplo, M. Heidegger, *Beiträge...,* pág. 251 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 207).

[254] Heidegger hubiera rechazado esta expresión que tomo de S. Rosen, «Heidegger's Interpretation of Plato», *The Quarrel between Philosophy and Poetry,* Nueva York-Londres, 1993 (1988), pág. 129 y 137, porque el pensar es *del ser* en el doble sentido del genitivo *(Carta sobre el Humanismo, Hitos,* pág. 261; *GA,* IX, pág. 316) y, por tanto, hay que descartar todo rótulo lingüístico que pudiera presentarlo como un producto de la subjetividad humana (cfr., en este sentido, G.Vattimo, *Introducción a Heidegger,* Barcelona, 1995, págs. 98-99). En los *Beiträge...,* pág. 84 *(Aportes a la Filosofía,* pág. 81), Heidegger protesta explícitamente contra una supuesta interpretación «antropológica del ser», porque el hombre tiene que ser «repuesto en la esencia del ser y arrancado de las cadenas de la antropología». Rosen, no obstante, señala que, a diferencia de lo que ocurre en Heidegger, en Platón el ser no tiene necesidad del pensar y además, que, para el filósofo ateniense, el tiempo no es el horizonte de apertura en el que el ser ilumina los entes, sino más bien el ser el horizonte de apertura en el que ocurre el tiempo (pág. 131).

[255] J. Derrida, *Cómo no hablar,* trad. de P. Peñalver, Barcelona, 1997 (1986), pág. 52. Derrida ha hecho ver la relación del *epékeina tês ousías* con la trascendencia. Véase sobre este punto, ob. cit., págs. 35-36 y, en relación con Heidegger, págs. 51-52. Derrida distingue en Platón «dos trópicas de la negatividad» (pág. 35): la que corresponde a la Idea del Bien y «otra manera de tratar el más allá *(epékeina)*», correspondiente a la *chóra* del *Timeo* (págs. 35-39); véase también, *Khôra,* París, 1993,

bargo, a partir de los *Beiträge* Heidegger minusvalora el significado de la trascendencia ontológica para la comprensión del ser en beneficio de una concepción del ser como evento apropiador. En estos textos asistimos a una auténtica retractación frente al valor de la trascendencia y ello lleva consigo una revisión del platonismo como si éste fuera, efectivamente, un espejo en el que tuvieran que contemplarse de nuevo los temas más importantes de su propio pensamiento[256]. En el siguiente texto podemos comprobar el nexo entre ambos aspectos de la cuestión:

> Ser y ente. «Esta diferenciación está concebida desde *Ser y Tiempo* como "diferencia ontológica" y ello con la intención de asegurar la pregunta por la verdad del ser (Seyn) frente a toda mezcolanza. Pero, de inmediato, esta diferenciación es impelida a la vía de la cual procede. Pues aquí la entidad se hace regir como la *ousía, idéa,* y en su consecuencia la objetividad como *condición de posibilidad* del objeto»[257].

Todo el énfasis de Heidegger consiste en hacer ver ahora que «sólo se puede captar la verdad del ser desde su propia esencia como evento» y, frente a ello, la trascendencia, concebida como distinción entre ente y ser, y antes valorada como condición de posibilidad de la comprensión del ser en el pensamiento platónico, ahora se considera una «distinción funesta» porque surge de un preguntar meramente «por el ente como tal (y la entidad)». Ahora se trata de aceptarla como un lugar transitorio del pensamiento para saltar por encima de ella «a través del salto al evento del ser ahí»[258]. La trascendencia en todas sus formas se queda atascada en la metafísica «por las formas de platonismo» que aún rodean a este tipo de pensamiento[259]. No es de extrañar, pues, que con esta nueva forma de valorar la trascendencia, el *epékeina* se le aparezca ahora, frente a todo lo dicho anteriormente, como la «más radical negación del preguntar ulterior y más originario» por el ser[260].

Heidegger ha olvidado sus elogios anteriores y ha dejado de tener ojos para las sorprendentes similitudes entre el Bien y el ser. En el

---

pág. 46 y 83. Sobre las analogías entre la *chóra* y el ser de Heidegger, puede verse C. H. Zuckert, *Postmodern Platos,* Chicago, 1996, págs. 236 y ss.

[256] Cfr. P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger, Dalla Differenza ontologica alla svolta,* Nápoles, 2002, pág. 52. Sobre la revisión del platonismo a la luz del problema de la trascendencia ontológica, véase esp. pág. 3-45.

[257] *Beiträge...*, pág. 250 (*Aportes a la Filosofía,* pág. 206).

[258] *Beiträge...*, pág. 251 (*Aportes a la Filosofía,* pág. 207).

[259] *Beiträge...*, pág. 218 (*Aportes a la Filosofía,* pág. 181).

[260] *Beiträge...*, pág. 211 (*Aportes a la Filosofía,* pág. 176).

curso sobre la alegoría de la caverna nos recordaba que no se puede preguntar por la Idea del Bien como quien pregunta por el camino más corto que conduce a la plaza del mercado y nos remitía a la *Carta VII* (344b3 y b7-8), para hacernos comprender que «la pregunta (platónica) que todavía no ha recibido respuesta hasta hoy» inaugura un camino al final del cual se halla «la iluminación y el brillar de la comprensión»[261]. Heidegger hace referencia a la simplicidad del pensar esencial y en la *Carta sobre el Humanismo* afirma que es precisamente esta simplicidad la que «le resulta tan difícil al modo de representar que tradicionalmente conocemos por filosofía»[262]. Su cercanía al modo de presentar la tarea del pensamiento que es expuesta por el autor de la *Carta VII* es sorprendente, porque ambos parecen haber luchado contra los límites de un pensar representativo que se muestra incapaz para revelar la luz del ser y a este efecto recordaba que «los modelos ónticos dados en el lenguaje» tienen que ser «descartados y destruidos por el pensar esencial[263]. Al final de su vida, en una nueva retractación, Heidegger parece reconocer, sin embargo, que la filosofía de la presencia que se halla en la filosofía platónica no está determinada por la *poíēsis* y que, aunque Platón no haya elaborado la relación de la *parousía* con los *ónta,* su metáfora de la luz expresa «indudablemente una cercanía a Heidegger».

Mi conclusión es que el platonismo se deja conectar difícilmente con la metafísica entendida al modo heideggeriano como olvido del ser y filosofía de la subjetividad, porque, a mi juicio, lo característico del platonismo es que mantiene abiertos dos frentes. Hay una filosofía de lo entitativo, elaborado conceptualmente, pero, a la vez, un discurso que la trasciende y no se agota en ella. Nuestro principal argumento para hacer ver las deficiencias y simplificaciones de la lectura heideggeriana no duda en recurrir al mismo Heidegger contra Heidegger. Su esfuerzo por vincular el platonismo con un pensamiento que tiene otras raíces me hace pensar que, después de todo, el diagnóstico nietzscheano de la metafísica dualista iniciada por Platón responde más certeramente al nihilismo, con el que está indudablemente emparentada, y me lleva a preguntarme si todo el esquema de la historia filosófica de la filosofía construido por Heidegger no estará fundado en cimientos poco sólidos para poder alumbrar desde ellos una salida a la tarea del pensar.

---

261 *GA,* XXXIV, pág. 111 *(L'essenza della veritá,* pág. 139).

262 *Carta sobre el Humanismo, Hitos,* pág. 281 *(GA,* IX, pág. 343); véanse también págs. 295-296 (362, respectivamente).

263 *Protocolo de un seminario sobre Tiempo y Ser,* en *Tiempo y Ser,* pág. 67. La cita siguiente es de la pág. 66.

Capítulo 6

De Parménides a Gorgias: El mundo verdadero como fábula

Tomás Calvo Martínez

El tratado de Gorgias titulado *Acerca de lo que no es* o *Acerca de la naturaleza* constituye un escrito fundamental para cualquier tratamiento del tema del nihilismo en el pensamiento griego. Se trata de un texto que, como es sabido, plantea innumerables problemas de interpretación. Una parte de estos problemas proviene del hecho de que se nos ha transmitido en dos versiones distintas, una de ellas por Sexto Empírico y la otra de la mano de un escritor Anónimo, el autor del pseudoaristotélico tratado *De Melisso, Xenophane et Gorgia*[1].

[1] En las últimas décadas los especialistas han venido inclinándose mayormente a favor de la versión del Anónimo. Sin embargo, el debate sobre cuál de las dos versiones es preferible continúa (y continuará) abierto, ya que ambas versiones presentan dificultades y ninguna de ellas proviene directamente de Gorgias. (1) Desde el punto de vista del léxico y de la estructuración del escrito, la versión de Sexto es, sin duda, más elaborada, y es posible encontrar en ella algunos rasgos que nos permitirían caracterizarla como «versión de escuela» del escepticismo. (No obstante, la rigurosa y completa articulación lógica del escrito, que para algunos especialistas delata una «manía» propia de Sexto, me parece más bien algo que se acomoda a las habilidades retórico-dialécticas del propio Gorgias). (2) Desde el punto de vista del contenido, las diferencias son notables en algunos momentos de la argumentación, como señalaré a lo largo de mi explicación. (3) Por lo que se refiere, en fin, al origen

Otra parte importante de problemas y perplejidades tiene que ver, no ya con la transmisión del texto, sino con el sentido y el alcance filosóficos del mismo. En este polémico escrito Gorgias proponía *tres tesis* o principios de forma escalonada. En la versión de Sexto Empírico —sustancialmente idéntica en este punto a la del Anónimo— se formulan del modo siguiente:

> [Gorgias de Leontinos], en su escrito titulado Acerca de lo que no es, o Acerca de la Naturaleza, establece tres principios en orden sucesivo: uno y el primero, que nada es; segundo, que aun si es, es inaprehensible para el hombre; tercero, que aun siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás.

Dado su carácter peculiar, este escrito gorgiano ha recibido las interpretaciones más variadas, desde quienes han visto en él un mero *divertimento,* o un ejercicio de ingenio meramente retórico-dialéctico cuyo contenido no ha de tomarse excesivamente en serio, hasta quienes han pretendido encontrar en él la afirmación radical de un paradójico *acosmismo,* de acuerdo con el primero de los tres principios proclamados: que «nada es» (o que «nada existe»)[2].

---

de sendas versiones y a la relación entre ellas, también las propuestas son muy diferentes: desde quienes las consideran provenientes de versiones originales distintas sin relación alguna entre sí, hasta quienes opinan que la versión de Sexto depende directamente de la versión de Anónimo.

No es mi intención en este trabajo discutir pormenorizadamente todas estas cuestiones y propuestas. Me limito a señalar de modo general (a) que me cuento entre quienes consideran que es posible armonizar sustancialmente ambas versiones, a pesar de las discrepancias existentes entre ellas, y (b) que mi interés en este trabajo es más de carácter filosófico que filológico, aunque no rehuiré abordar y evaluar, siquiera brevemente, las cuestiones más relevantes dentro de este ámbito.

En un apéndice final ofrezco una traducción de ambas versiones del tratado de Gorgias.

[2] Sobre las muy variadas posiciones tradicionales respecto del sentido y del alcance del escrito gorgiano pueden encontrarse buenas referencias en: Untersteiner, 1967; Newiger, 1973: 4 y ss.; Kerferd, 1981: 93 y ss. Las cuestiones relativas a los aspectos retóricos y dialécticos del escrito continúan suscitando gran interés a través de monografías y artículos, así como diversos Congresos internacionales. Puede verse: Montoneri-Romano (eds.), 1985.

De modo general, diré que *considero innegable, e importante, la presencia de aspectos retóricos y dialécticos* en el escrito de Gorgias: entre otros, el encabalgamiento de las tres tesis es claramente retórico, y la forma de argumentar es incuestionablemente dialéctica. No obstante, considero también que el escrito no puede considerarse como un *mero* ejercicio dialéctico y/o una *mera* exhibición retórica. En mi opinión, el escrito posee *una intención y un contenido específicamente filosóficos,* y de ello es de lo que me ocupo fundamentalmente en este trabajo.

I

Ahora bien, para calibrar adecuadamente la intención y el alcance de este escrito de Gorgias conviene detenerse a considerar el propio título que es doble: *Acerca de lo que no es* (περὶ τοῦ μὴ ἐόντος) o *Acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως).

SER Y DEVENIR

La expresión περὶ φύσεως del título pone inmediatamente de manifiesto que la especulación de Gorgias *se inserta en la tradición de la filosofía de la naturaleza,* es decir, en aquella forma de hacer filosofía que en el siglo v a. C. se conocía como περὶ φύσεως ἱστορία, como «investigación acerca de la *phýsis*»[3]. La filosofía, constituida originariamente como investigación acerca de la naturaleza, se configuró desde sus inicios como un magno proyecto, ampliamente compartido por los filósofos denominados «presocráticos». Este proyecto se proponía explicar 1) *toda la realidad* actualmente existente, y el modo en que existe, 2) como resultado de un *proceso,* 3) a partir de un *estado primero* en el que solamente habrían existido alguna sustancia o algunas sustancias primordiales. Este proyecto se caracterizaba, pues, por su *universalidad* y la idea central del proyecto era, por su parte, la idea de génesis o *proceso*[4].

Pero el título del escrito de Gorgias es doble: *Acerca de lo que no es* (περὶ τοῦ μὴ ἐόντος) o *Acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως). Y si, como digo, la segunda parte del título —o el segundo título: *Acerca de la naturaleza*— pone de manifiesto la inserción del texto en la tradición de la filosofía de la naturaleza, la primera parte (περὶ τοῦ μὴ ἐόντος) muestra inequívocamente que el texto se sitúa en un momento bien preciso de esta tradición, en aquel momento en que esta tradición filosófica experimenta, por así decirlo, el «giro ontológico», es decir, en el momento en que la especulación filosófica se centra en la noción de *lo que es* (ὄν-ὄντος: ente, ser). Este «giro ontológico» tuvo lugar, como es sabido, con Parménides. El verbo *ser,* y

[3] Esta inserción del escrito de Gorgias en la tradición de la filosofía natural resulta claramente confirmada por el testimonio del propio Isócrates *(Antidosis* 15, 268) recogido en el fg. B1.

[4] Sobre el origen y la constitución de la filosofía presocrática como περὶ φύσεως ἱστορία puede verse mi artículo: Calvo, 2000: 21 y ss.

muy especialmente su participio (ente, lo que es: ὄν), se imponen a partir de este momento como la noción central para el pensamiento filosófico, para la reflexión y para la teoría sobre la realidad.

Naturalmente, este triunfo y esta «hipertrofia» del verbo 'ser' no resultaba ni trivial ni inocente. En la filosofía περὶ φύσεως el verbo básico, fundamental era el verbo γίγνομαι (llegar a ser, generarse, devenir). En relación con este verbo conviene, en principio, recordar dos circunstancias. 1) En primer lugar, que el verbo γίγνομαι *admite todos los usos* que tiene el verbo εἰμί, concretamente, tanto el uso absoluto, existencial («llegar a la existencia») como el uso predicativo («llegar a ser tal o cual»): por tanto, todo lo que puede decirse en griego con el verbo εἰμί puede decirse también con el verbo γίγνομαι, excepto que en este último caso se introduce la idea o matiz de φύσις, de generación o devenir. 2) En segundo lugar, quisiera subrayar que *en la tradición* περὶ φύσεως *ambos verbos conviven pacíficamente* y sin que se produzca en absoluto ningún conflicto entre ellos. Como prueba de esto puede recordarse el *fg.* 29 de Jenófanes en que se dice: γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὴ φύονται: «tierra y agua *son* (ἔστιν) todas las cosas que *se generan* (γίνονται) o crecen». Se trata de una forma de expresión que es perfectamente coherente con la orientación de la filosofía de la naturaleza. Cualquiera de los presocráticos podría haber utilizado esta misma frase, cambiando sencillamente la referencia a la sustancia primordial o φύσις: así, Anaxímenes podría haber dicho que «aire *son* (ἔστιν) todas las cosas que se generan (γίνονται)», Heráclito podría haber proclamado, a su vez, que «fuego *son* (ἔστιν) todas las cosas que *se generan* (γίνονται)», y así sucesivamente.

Y sin embargo, una expresión como ésta podía resultar realmente paradójica. De acuerdo con el marco teórico de la investigación acerca de la naturaleza, las cosas que se generan *son —continúan siendo—* en realidad agua y tierra: la naturaleza (φύσις), como sustrato permanente, *continúa estando ahí, por detrás o por debajo* de las generaciones. Ahora bien, por más que un alcornoque proceda de agua y tierra, un alcornoque *no es* agua y tierra: el agua *es* agua, la tierra *es* tierra y un alcornoque *es* un alcornoque. Fue Parménides precisamente el que radicalizó esta paradoja insistiendo en la inconsistencia que comporta la afirmación de una realidad que es permanentemente idéntica (φύσις), pero que a la vez se diversifica en las múltiples formas que comparecen en el devenir. Pero no cabe olvidar las siguientes circunstancias.

1) En primer lugar, como acabo de señalar y como muestra la frase citada de Jenófanes, que *esta dualidad está presente ya en la filosofía natural.*

2) En segundo lugar, que Parménides radicalizó esta dualidad *recurriendo a una oposición lingüística que estaba perfectamente disponible* en la lengua común, la oposición entre «ser» (εἰμί), de una parte, y «generarse» o «llegar a ser» (γίγνομαι), de otra.

3) En tercer lugar, que en la radicalización de esta oposición Parménides *actualizaba y destacaba dos rasgos pertenecientes al significado original* del verbo εἰμί en griego: el rasgo de *permanencia* o duración (el verbo 'ser' expresa duración) y el rasgo de *presencia* (relacionado con la raíz indoeuropea *es-). Ambos rasgos, permanencia y presencia, aparecen enfatizados en *el uso exclusivo del presente gramatical* por parte de Parménides: *es* (ἔστιν) en el presente del indicativo y *lo que es* (τὸ ἐόν) en el presente del participio. Una prueba evidente de ello la encontramos en el v.5 del fg.VIII del *Poema:* «Y que *no fue* una vez *ni será,* pues *es ahora* todo a la vez», donde se rechazan enfáticamente las formas gramaticales del pasado y del futuro en beneficio exclusivo del presente: *ahora es.* E igualmente en el v. 20 del mismo fragmento: «Pues si llegó a ser (ἔγεντο), *no es,* ni tampoco si va a ser».

4) En cuarto lugar, y sobre la base de los rasgos señalados de duración y de presencia, el verbo 'ser' *viene a adquirir un sentido fuerte, reduplicativo:* 'ser' no significará ya simplemente «ser», sino «ser realmente», «ser verdaderamente». Parménides no formuló esta reduplicación lingüística de manera explícita, pero sí que lo haría Platón —en perfecta sintonía con la filosofía parmenídea— al referirse a las Ideas o Formas como τὸ ὄντως ὄν, como lo realmente real, lo que verdaderamente es[5].

5) En quinto y último lugar, la φύσις —entendida como *realidad verdadera y permanente*— puede ser integrada en esta noción de 'ser' entendido como lo que *es* realmente, lo que *es* verdaderamente. Esto permite comprender, por ejemplo, que el *Poema* de Parménides, aun tratando de «lo que es», pueda titularse περὶ φύσεως, que el es-

---

[5] El conflicto entre los verbos 'ser' y devenir' desaparece en la segunda parte del Poema, en cuyo discurso incoherente, característico de la filosofía de la naturaleza, se reintroduce el verbo γίγνομαι junto al verbo εἰμί (ἐξεγένοντο, *fg.* 10,3; γίγνεσθαι, *fg.* 11, 4). Además, con el verbo γίγνομαι se recuperan también las formas gramaticales del pasado y del futuro, con lo cual se hace posible articular el discurso de la cosmogénesis en forma de *narración,* como muestra el último de los fragmentos del Poema: οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα: «Según la opinión, así nacieron (ἔφυ: *pasado)* estas cosas, y son ahora (νυν ἔασι: *presente),* y tras haberse desarrollado a partir de esta situación, llegarán a su fin (τελευτήσουσι: *futuro)» (fr.* 19).

Sobre la contraposición de estas dos formas de discurso como perspectiva para la interpretación del Poema de Parménides, puede verse mi artículo: Calvo, 1997: 245 y sigs.

crito de Meliso se conociera con el doble título περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ἐόντος y, lo que incide más directamente en nuestros intereses, que también el escrito de Gorgias pudiera titularse, conjunta o alternativamente, recurriendo a ambas nociones, a la noción de 'ser' *(Acerca de lo que no es)* y a la noción de φύσις *(Acerca de la naturaleza).*

RAZÓN *VERSUS* SENTIDOS

La noción de «lo que es», de la verdadera realidad, del «mundo verdadero» se articula, pues, en su oposición al devenir. Pero no solamente en su oposición al devenir. Esta noción reduplicativa del ser hace cobrar relevancia teórica a otra oposición que estaba igualmente disponible en la lengua común y que sería explotada por la filosofía: la oposición entre εἰμί, ser y δοκέω, parecer o aparecer.

El verbo δοκέω presenta una curiosa peculiaridad desde el punto de vista de su construcción gramatical, peculiaridad que a menudo no se tiene en cuenta cuando se especula sobre la oposición entre realidad y apariencia. La peculiaridad a que me refiero consiste en que este verbo permite dos tipos de construcción: puede construirse con sujeto de persona en nominativo, por ejemplo, ἐγώ δοκέω: *yo* opino (pienso, creo), pero puede también construirse con dativo de persona, por ejemplo, δοκεῖ μοί: me parece o me aparece *a mí.* En la primera construcción el sujeto se muestra como *activo: yo* pienso u opino, y esta construcción gramatical sugiere muy especialmente el significado de δόξα como *opinión,* como las opiniones que uno se forma y que uno mantiene. En su segunda construcción el sujeto resulta gramaticalmente *pasivo:* algo *me* parece o aparece *a mí,* siendo así que aquello que me parece, o me aparece, en cierto modo se me impone, me viene dado. Esta segunda construcción se acomoda mayormente a la identificación de la δόξα con *la apariencia,* y muy particularmente con la apariencia sensible, es decir, con *lo dado* en la sensación[6].

De esta manera se configura la oposición entre la razón y los sentidos, oposición que no está explícitamente formulada en Parménides, pero cuyo desarrollo está ampliamente favorecido por la reflexión del propio Parménides y antes aún, por la propia estructura de

[6] Así se explica la facilidad con que confluyen ambos aspectos en la idea de δόξα, por ejemplo, en el caso de Platón, el cual puede calificar al mundo físico indistintamente como τὸ αἰσθετόν y como τὸ δοξαστόν.

la investigación περὶ φύσεως. Los sentidos no nos permiten captar «lo que es» verdaderamente (el mundo verdadero) ni en su existencia ni en sus propiedades. «Lo que es» se capta *con el pensamiento,* es literalmente τὸ νούμενον. La identificación de τὸ ὄν y τὸ νούμενον, establecida por Parménides, atravesará toda la filosofía posterior, juntamente con la oposición entre razón y sentidos.

Un caso paradigmático lo constituye Demócrito. Para Demócrito lo verdaderamente real, *lo que realmente es,* son los átomos y el vacío. Con esta afirmación de carácter ontológico viene la negación de que las apariencias sensibles sean o existan realmente, como se dice en el fg. 9 (DK68B): *«Por convención* dulce, por convención amargo, por convención caliente, por convención frío, por convención color, pero, *en realidad, átomos y vacío».* Demócrito establece una oposición radical entre el conocimiento sensible y la razón o pensamiento. El fr.11 (DK68B) es absolutamente explícito al respecto: «Hay dos formas de conocimiento, la una genuina y la otra oscura. Y a la oscura pertenecen todas estas: vista, oído, olfato, gusto y tacto. La otra es genuina y totalmente distinta de ésta [...] Cuando la oscura no puede ver con más detalle, ni oír, ni oler, ni gustar ni percibir mediante el tacto, sino mas sutilmente...». El mensaje es inequívoco: allí donde no alcanzan los sentidos, es decir, a *lo que es* realmente, allí alcanza, no sabemos cómo, la razón o el pensamiento. Y digo «no sabemos cómo» porque Demócrito era bien consciente de la situación en que él mismo se colocaba. Y es que *el rechazo del conocimiento sensible* (incapaz de alcanzar la realidad verdadera) *dejaba, en última instancia, a la razón desprotegida.* Seguramente Demócrito fue consciente de esta implicación, como muestra aquel pasaje trasmitido por Galeno (curiosamente, no por Sexto) en que los sentidos increpan amargamente a la razón: «¡desdichada razón! De nosotras recibes las evidencias ¿y nos destruyes? Nuestra destrucción será tu caída» (DK68B125)[7].

---

[7] Como digo, resulta curioso que estas líneas no aparezcan textualmente recogidas en la obra del escéptico Sexto, pero su eco resuena, al menos, en dos pasajes del *Adversus logicos:* (a) en I, 138, donde Sexto señala que «en estos textos [Demócrito] *rechaza prácticamente toda aprehensión* (κατάληψιν), por más que de modo específico su ataque se dirija solamente a las sensaciones»; (b) además, y muy especialmente, en II, 327: en este pasaje Sexto Empírico argumenta contra cualquier tipo de demostración de lo no-evidente, mostrando que tal demostración es, ella misma, no-evidente, como pone de manifiesto la falta de consenso acerca de ella: «y no hacen falta —dice— muchas pruebas para mostrar que realmente no hay consenso acerca de ella, sino que bastará con recordar brevemente algo que tenemos a la mano: y es que los filósofos dogmáticos y los médicos lógicos la afirman, mientras que los médicos empíricos la niegan, *y seguramente también Demócrito* (en efecto, en los *Cánones la atacó con fuerza)».*

Lo que Parménides puso en juego, y lo que está en juego finalmente, es *si el pensamiento es capaz de garantizar por sí mismo la realidad de lo pensado*. Lo que está en juego, en definitiva, es la equivalencia entre ser y ser pensado, equivalencia según la cual algo es (en sentido fuerte, reduplicativo) si, y sólo si, es pensable, de modo que lo que es realmente, es pensable y lo que es pensable, es realmente.

NO-SER Y φύσις

Este es el contexto en el cual se sitúa el escrito de Gorgias, y a partir de él podemos volver al título por el cual era conocido y que, como veíamos, era doble: *Acerca de lo que no es,* o *Acerca de la phýsis*. La pertinencia de ambos títulos se explica precisamente porque mediante ellos se viene a identificar provocativamente la φύσις con «lo que no es». El doble título pone de manifiesto que *aquello que se supone que es como naturaleza* (como fundamento y principio), *no es realmente,* no existe, no lo hay. No hay naturaleza, no hay una realidad absoluta y necesaria, accesible al pensamiento. Y puesto que la noción de φύσις comporta la idea de ley y de norma, no hay una realidad absoluta que se nos imponga universalmente en tanto que seres racionales[8].

Considerado dentro del contexto histórico y filosófico que acabo de describir, el escrito de Gorgias se presenta, por tanto, como un alegato sustancialmente nihilista. Y, en mi opinión, no resulta ni extravagante ni desacertado afirmar que Gorgias fue a Parménides lo que Nietzsche sería a Platón. Parménides primero, y Platón después, fueron los más radicales defensores del «mundo verdadero», es decir, de *lo que es realmente,* más allá de la experiencia sensible y esencialmente vinculado al «pensamiento racional». Gorgias contra Parménides, y Nietzsche contra Platón, denunciaron la inexistencia de esa realidad presuntamente verdadera, cuestionando ambos de forma radical la conexión entre el ser y el pensar. El propio Nietzsche nos ofrece una clave para nuestra lectura de Gorgias cuando se refiere a Parménides con las siguientes palabras: «Parménides ha dicho que no se puede pensar lo que no es. Nosotros estamos en el extremo opuesto

[8] Esta identificación de «lo que no es» con la φύσις constituye una importante indicación sobre la lectura que propongo del texto de Gorgias: lo que se combate y se niega en él es la pretendida φύσις de los filósofos, el ser en sentido fuerte, reduplicativo. Ya G. Grote en el siglo XIX, y posteriormente Joël, 1921, apuntaron en esta dirección: cfr. Untersteiner, 1967: 255.

y decimos: lo que puede ser pensado tiene que ser, con seguridad, una ficción. El pensamiento no tiene captación alguna de lo real, sino solamente...»[9]. El núcleo fundamental de la argumentación gorgiana, por su parte, consiste precisamente en esto, en triturar dialécticamente el axioma parmenídeo de la equivalencia entre ser y pensar.

II

Una vez aclarados el contexto filosófico, el título y el sentido general que, a mi juicio, tiene el escrito de Gorgias, pasemos ya a su estructura y a su contenido.

Como es sabido, la contribución más original de Parménides fue seguramente la de situar la reflexión ontológica en el marco definido por la *conexión entre ser-pensar-decir*. Esta conexión fue formulada radicalmente por Parménides en forma de identidad o *equivalencia,* de modo que *algo es si, y sólo si, es pensable,* lo cual comporta que si algo es, entonces es pensable y si algo es pensable, entonces es. Y lo mismo vale en relación con el decir: *algo es y es pensable si, y sólo si, es decible,* lo cual comporta que si algo es y es pensable, entonces es decible, e igualmente, si algo es decible, entonces es, y es pensable. Este es el núcleo y el marco del pensamiento parmenídeo dentro del cual resultaría posible conocer tanto la existencia como las propiedades de lo que es, se entiende, de lo que es real y verdaderamente.

La *estructura* del escrito de Gorgias, por su parte, se articula conforme a estos tres soportes de la ontología parmenídea: ser-pensar-decir. 1) Así, en la primera parte Gorgias se refiere directamente al ser: *que nada es*[10]. Como decíamos, en esta parte primera se excluye lo

---

[9] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889 (KGW* VIII, 3, pág. 124). (Por lo demás, Nietzsche no parece conceder a Gorgias relevancia alguna desde el punto de vista filosófico).

[10] Para el lector actual la comprensión del escrito de Gorgias resulta extremadamente difícil por el modo en que se utiliza el verbo 'ser' (εἰμί). Al igual que ocurre en el *Poema* de Parménides, en el escrito de Gorgias no se distinguen sus diversas significaciones o sentidos, particularmente el existencial y el predicativo. En realidad, *ambos sentidos están conjuntamente implicados.* Así, la expresión «si es, o bien es uno o bien es una pluralidad» (εἰ ἔστιν ἤτοι ἕν ἐστιν ἢ πολλά) ha de entenderse: «si existe-siendo algo, o bien existe-siendo uno, o bien existe-siendo una pluralidad». Hay casos en los cuales puede predominar uno de los dos sentidos, pero nunca con exclusión del otro. Tal puede ser el caso de la frase aducida, en la cual podría entenderse que el primer «es» tiene un matiz predominantemente existencial,

que verdaderamente es, la φύσις. 2) La segunda parte del escrito gorgiano se refiere al pensar en relación con el ser, y en ella Gorgias se propone destruir la equivalencia entre ser y ser pensado: que *aun si es, es inaprehensible para el hombre.* 3) En la tercera parte, en fin, Gorgias se centra en el decir, en el lenguaje, y se propone destruir de modo general la equivalencia entre ser y ser decible: que *aun siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás.*

Algunos han caracterizado estas tres partes, respectivamente, como «ontológica», «gnoseológica» y «lingüística». A efectos de la exposición recurriré a esta triple denominación.

LA PARTE ONTOLÓGICA

Antes de ocuparme de su estructura y de su contenido, quisiera subrayar que esta primera parte, la parte «ontológica», presenta unas características bien distintas de las dos partes siguientes. En efecto, *en las partes segunda y tercera se trata directamente de destruir sendas equivalencias:* en la parte segunda la equivalencia entre «ser» y «ser pensado», y en la parte tercera la equivalencia ulterior entre «ser» y «ser decible» o comunicable. Por el contrario, en esta primera parte no hay, en principio, ninguna identidad o equivalencia que destruir: *se trata sencillamente de refutar que (algo) es o existe.* Por eso la argumentación se construye *desde dentro* de la ontología de Parménides, se argumenta desde *la noción misma* de «lo que es», de τὸ ὄν.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la argumentación se construye desde dentro del propio Parménides? Para contestar adecuadamente a esta pregunta conviene tener presente que tanto la noción como las propiedades de «lo que es» eran establecidas por Parménides *a partir del pensamiento:* «lo que es» es aquello que responde a las exigencias del pensamiento, aquello que tenemos que afirmar necesariamente *cuando pensamos* en que (algo) es. Como ya señalé, τὸ ὄν es —y se define como— τὸ νούμενον. Argumentar desde dentro del propio Parménides significará, por tanto, argumentar a partir de *la pensabi-*

---

mientras que el segundo es predominantemente predicativo, de modo que cabría traducir: «si existe, o bien es uno o bien es una pluralidad». No obstante, y hecha esta observación, en las citas del escrito de Gorgias utilizaremos siempre el verbo 'ser' para traducir εἰμί, y las expresiones 'lo que es' y 'las cosas que son' para traducir su participio ὄν-ὄντα.

Sobre estas cuestiones relativas al verbo 'ser' en griego y su repercusión filosófica puede verse mi artículo: Calvo, 2005: 253 y ss.

lidad de aquellas nociones mediante las cuales se pretende aprehender la verdadera realidad. La argumentación de Gorgias tratará de poner de manifiesto que la realidad parmenídea, presuntamente pensable, *no puede pensarse sin contradicción*. Y puesto que la argumentación en esta primera parte es «parmenídea», no debe causar extrañeza, a mi juicio, el hecho de que Gorgias asume las exigencias racionales impuestas por el propio Parménides, como son el carácter absoluto y contradictorio de la oposición entre lo que es y lo que no es, y también la vigencia del principio de No-contradicción[11].

La versión de Sexto Empírico

En la versión de Sexto Empírico la estructura argumentativa de esta primera parte aparece propuesta del modo siguiente:

> *Que nada es* lo argumenta del siguiente modo: Pues si es, o bien es «lo que es», o bien «lo que no es», o bien «lo que es y lo que no es». Pero *no es* ni *lo que es,* como mostrará, ni tampoco *lo que no es,* como argumentará, ni tampoco *lo que es y lo que no es,* como también lo demostrará. *Por consiguiente, nada es.*

1. *La primera tesis* de esta parte establece, pues, que *«lo que no es» no es*. La demostración gorgiana se despliega, a su vez, en dos argumentos. (a) En el primer argumento se saca a la luz *la contradicción* en que se incurre al pensar «lo que no es»: de una parte, ha de pensarse *que no es,* pero de otra parte ha de pensarse *que es,* puesto que *es* algo que no es. Gorgias concluye del modo siguiente: *«pues bien, es totalmente absurdo que algo sea y no sea a la vez. Luego, lo que no es, no es»*. (b) El segundo argumento, por su parte, dice lo siguiente:

> Y de otra manera: si «lo que no es» es, entonces «lo que es» no será, ya que son contrarios entre sí, y si a lo que no es le corresponde (συμβέβεκη) ser, entonces a lo que es le corresponderá (συμβήσεται) no ser. Ahora bien, no es el caso que «lo que es» no es. Luego tampoco «lo que no es» será.

Es digno de señalarse que en la última premisa de este argumento se *asume explícitamente la posición parmenídea* según la cual «lo que

[11] El carácter absoluto y contradictorio de la oposición entre lo que es y lo que no es, así como la vigencia del principio de No-contradicción son aceptados, en esta primera parte, no solamente en la versión de Sexto, sino *también* en la versión del Anónimo.

es, es» *(«ahora bien, no es el caso que "lo que es" no es,* luego tampoco "lo que no es" será»). Se trata de una asunción sorprendente en principio y que ha sido fuertemente cuestionada, hasta el punto de constituirse en un argumento relevante para preferir la otra versión del escrito, la del Anónimo. Por mi parte (y dejando al margen la cuestión de si este argumento refleja fielmente o no la formulación original de Gorgias), opino que se trata de *un movimiento táctico* que resulta (retóricamente) coherente con la estructura que articula esta primera parte en la versión de Sexto Empírico. En efecto, su aceptación facilita la transición a la segunda tesis del modo siguiente: *establezcamos, pues, por el momento que «lo que es» es,* y sometamos a continuación esta hipótesis a análisis: el análisis pondrá inmediatamente de manifiesto que *esta hipótesis tiene que ser rechazada igualmente.*

2. *La segunda tesis* de esta parte se propone, por tanto, demostrar que *«lo que es» no es.* En la versión de Sexto Empírico la demostración se desarrolla mediante dos argumentos sucesivos que se enuncian del modo siguiente:

a) *(primer argumento):* «Pues si «lo que es» es, entonces será o bien eterno, o bien generado, o bien eterno y generado a la vez. Pero no es ni eterno ni generado ni ambas cosas, como demostraremos. Luego «lo que es» no es.»

b) *(segundo argumento):* «Y de otra manera: si es, o bien es uno o bien es una pluralidad. Ahora bien, no es ni uno ni pluralidad, como se atestiguará. Luego, «lo que es» no es.»

En el texto se desarrollan ambos argumentos recurriendo a razonamientos procedentes de Meliso y de Zenón, como señala el Anónimo.

3. *La tercera tesis* de esta parte ontológica establece, en fin, que *tampoco existen lo uno y lo otro,* es decir, lo que es y lo que no es. Aparentemente, esta tercera tesis parece no añadir nada a las dos anteriores, puesto que se enuncia formalmente como una conjunción de ambas. Sin embargo, esta tercera tesis (que seguramente se remonta a Gorgias, ya que aparece también en la versión del Anónimo, como veremos) supone un punto de vista distinto de las anteriores. En efecto, en las dos tesis precedentes «lo que es» y «lo que no es» —el ser y el no ser— se consideraban como términos *diversos* y contradictoriamente opuestos. Esta tercera tesis, por el contrario, aborda la posibilidad de considerarlos como términos *idénticos:*

> Y es fácil de deducir que *tampoco lo uno y lo otro son,* lo que es y lo que no es. Pues si «lo que no es» *es* y «lo que es» *es,* entonces,

> por cuanto concierne al «ser», *lo que no es será lo mismo que lo que es. Y por ello ninguno de los dos es.* En efecto, hay acuerdo en que «lo que no es» no es. Y se ha puesto de manifiesto que »lo que es» es idéntico a aquello. Por tanto, esto tampoco será. Así pues, aun en el supuesto de que «lo que es» fuera idéntico a «lo que no es», no es posible que los dos sean. Pues si ambos son, no son idénticos, y si son idénticos, ambos no son.

En relación con esta tesis se han hecho distintas sugerencias sobre a qué filósofo o filósofos podría referirse Gorgias (tal vez a Heráclito, tal vez a los atomistas). En mi opinión, esta tesis no se introduce por referencia directa a ningún filósofo, sino, más bien, para mantener un paralelismo lo más completo posible con la estructura del *Poema* de Parménides[12], como trataré de mostrar a continuación.

La primera parte del Poema de Parménides (su discurso ontológico, usualmente denominado «Vía de la Verdad») se despliega en un doble momento.

1) *El primer momento* tiene lugar en la decisión respecto de *la oposición contradictoria «es/no es»*. Recuérdese el *fg. II* y la formulación de los dos caminos inicialmente propuestos por la Diosa:

> Ea, pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato que me oigas)
> *los únicos caminos* de búsqueda que cabe concebir.
> <1> El uno, *que es* y no es posible que no sea,
> es ruta de Persuasión, pues acompaña a la verdad;
> <2> El otro, *que no es* y que es preciso que no sea,
> éste te aseguro que es sendero completamente inescrutable.
> Y es que (γάρ) no podrías ni conocer lo que no es —no es alcanzable—
> ni expresarlo.

Y recuérdense igualmente los vv.15-18 del *fg. VIII:*

> La decisión sobre tales cuestiones está en esto:
> *es o no es.* Pues decidido ya quedó (κέκριται δ'οὖν), como necesidad,
> *dejar una vía inconcebible, innombrable* (pues no es la verdadera), de forma que la otra sea, y sea la auténtica [...].

Este es el primer momento, el momento inicial del discurso parmenídeo, en el cual se contraponen ἔστι y οὐκ ἔστι, *es* y *no es,* sin

[12] Esto ya fue subrayado por Untersteiner, 1967: 233.

sujeto gramatical alguno. Con frecuencia se ha tratado de asignar a este «es» algún sujeto determinado que se supondría implícito. Ahora bien, tal pretensión no me parece oportuna, sea cual sea el sujeto específico que quisiera asignársele (la materia o lo pensable, o cualquier objeto de investigación, etc). El ἔστι carece de sujeto, no porque se halle implícito, sino porque es, en principio, *indefinido*. Inicialmente el logos nos exige afirmar sencillamente que (algo) es. *¿Qué es y cómo es? Eso es algo que irá determinando la propia argumentación,* algo que irá poniendo de manifiesto el propio pensamiento al recorrer el camino señalado.

2) Y ¿qué es y cómo es *eso que es* (τὸ ὄν)? El proceso de deducción acerca de *cómo es* constituye precisamente *el segundo momento* del discurso parmenídeo, en el cual se establece una nueva oposición, una *segunda oposición* contradictoria. En este segundo momento el «es» se opone, no ya al «no es», sino al «era» y al «será» *tomados conjuntamente:* recuérdense los primeros versos del *fg. VIII:*

> Y ya sólo la mención de una vía
> queda: la de que es. Y en ella hay señales
> en abundancia; que ello, como es, es ingénito e imperecedero,
> entero, único, inmutable y completo.
> Y que *no «fue» una vez, ni «será», pues ahora «es» todo a la vez,*
> uno, continuo.

Excluidos radicalmente el «era» y el «será», las propiedades de «lo que es» se configuran ulteriormente *en un presente total* (uno, continuo, inmóvil, ingenerado, indestructible, etc.).

Veamos y comparemos ahora la parte ontológica del escrito de Gorgias, en la versión de Sexto que venimos considerando. *Estructuralmente,* las dos primeras tesis de Gorgias se corresponden respectivamente con los dos momentos que he señalado en el *Poema*. Así, en la primera tesis se demuestra que *lo que no es, no es*. En este momento, como veíamos, se añadía un segundo argumento en el cual, de forma aparentemente incoherente, se asumía el axioma/camino parmenídeo según el cual («lo que es») *es*. Por mi parte, y como indiqué anteriormente, considero que se trata de una asunción de carácter táctico-retórico, cuya función es precisamente acomodar su segunda tesis («lo que es» no es) al segundo momento de la argumentación parmenídea. En efecto, el segundo momento de la argumentación parmenídea tenía la forma siguiente: «si pensamos que (lo que es) *es,* escaparemos de toda contradicción afirmándolo como ingenerado, uno (etc.)». Frente a esto, y en perfecto paralelismo con ello, la segunda tesis de Gorgias pre-

senta la forma siguiente: «si pensamos que *lo que es, es,* no podremos pensarlo ni como generado ni como ingenerado, ni como uno ni como múltiple; por tanto, *solamente podemos escapar a la contradicción negándolo,* es decir, estableciendo que *lo que es, no es*».

Sea, pues, este paralelismo estructural entre las dos primeras tesis de Gorgias y los dos momentos señalados de la argumentación ontológica de Parménides, pero ¿qué ocurre con la tercera tesis de Gorgias? En mi opinión, no cabe duda alguna de que Gorgias la introduce para mantener el paralelismo deseado respecto del discurso ontológico de Parménides. En efecto, además de los dos caminos a que nos hemos referido, la Diosa propone (y rechaza) un tercer camino posible, tal como se muestra en el *fg. VI:*

> [...] Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser,
> pero nada no hay. Te exhorto a que medites sobre ello,
> pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.
> Mas también de *esta otra,* por la que de ciertos mortales que nada saben
> andan errantes [...] a quienes de ordinario *ser y no ser les parece lo mismo*
> *y no lo mismo* [...]

No resulta difícil comprobar cómo la tercera tesis de Gorgias se corresponde precisamente con la posibilidad, abierta por este camino, de que ser y no ser sean lo mismo. Y parece razonable suponer que Gorgias no la considera superflua (es decir, no la reduce a una mera conjunción de las dos anteriores), precisamente porque en el *Poema* de Parménides aparece como *un tercer camino* distinto de los otros dos[13].

La versión del Anónimo

En el escrito del Anónimo la versión de esta primera parte presenta diferencias notables en lo que se refiere a la estructura y al contenido mismo. En general, la diferencia más obvia consiste en que el

[13] En la versión de Sexto esta parte ontológica concluye del siguiente modo: «De estas razones se sigue que nada es. Pues si no es ni lo que es, ni lo que no es, ni ambos, *y fuera de estas posibilidades no cabe pensar otra,* nada es.» En el *Poema,* por su parte, la diosa habla de «*los únicos caminos* de búsqueda *que cabe pensar*» (fg. II). El afán de «completitud» que preside la parte ontológica del texto gorgiano ¿ha de considerarse meramente como una «manía» de Sexto Empírico, o más bien, como un intento de agotar las posibilidades que se proponen en el *Poema?*

Anónomo hace referencia explícita a dos tipos diferentes de argumentación dirigidos a demostrar que «nada es». Según el Anónimo, en el escrito de Gorgias habría una argumentación en la que éste polemizaba contra las opiniones, inconsistentes entre sí, de los filósofos de la naturaleza: en ella se trataba de demostrar que «ni uno ni multiplicidad es, ni cosas generadas ni ingeneradas», concluyendo que *nada es,* «ya que si algo fuera, sería una u otra de estas cosas». En esta argumentación, señala expresamente el autor, Gorgias no era original, sino que recurría a argumentos de Meliso y de Zenón.

Pero además de esta argumentación, se nos dice que el escrito de Gorgias contenía otra argumentación propia, *original.* Esta argumentación original *iba en primer lugar,* según se nos dice expresamente. El Anónimo la expone de la siguiente manera:

> [...] después de la primera demostración propiamente suya, en la cual dice que *no es posible ni ser ni no ser.* <1> Pues si el no ser *es* no ser, lo que no es será en no menor medida que lo que es. En efecto, lo que no es, *es* algo que no es, y lo que es, *es* algo que es, y consiguientemente *las cosas* (τὰ πράγματα) *son no en mayor medida que no son.* Ahora bien, dice, *si con todo el no ser es, entonces el ser —su opuesto— no es*: en efecto, si el no ser es, congruentemente el ser no es. Conque de este modo, dice, *si ser y no ser no son lo mismo, nada será.* <2> *Y si son lo mismo, incluso en tal caso tampoco sería:* pues lo que no es, no es, y tampoco lo que es, dado que realmente es lo mismo que lo que no es. Este es su primer argumento.

La estructura de esta argumentación, basada en las nociones mismas de «ser» y «no ser», no resulta fácil de analizar[14]. Por mi parte, propongo que en ella se diferencien *dos argumentos* (que he marcado como <1> y <2> en el texto), *basados respectivamente en dos supuestos distintos.* En <1> se parte del supuesto de que «ser» y «no ser» son tér-

[14] Es frecuente analizar esta argumentación desmembrándola en *tres* argumentos (puede verse, por ejemplo, el análisis de Newiger, 1973: 29 y ss.). Otros lo consideran *un único* argumento. Así, Migliori, 1973: 24-25), para quien (simplificando su propuesta) la premisa sería la que hemos señalado como premisa primera del primer argumento (puesto que «lo que no es» *es* algo que no es, y «lo que es» *es* algo que es, no hay más razón para que algo, en cada caso, sea que para que no sea), y a partir de esta premisa se introducirían dos hipótesis alternativas: (a) ser y no ser son opuestos, y (b) ser y no-ser son lo mismo. Aun con dudas, me inclino a pensar que la mencionada premisa funciona como tal solamente en la primera de estas hipótesis (primer argumento que he distinguido), pero no así en la segunda hipótesis (que, por tanto, habría que considerar como perteneciente a otro argumento independiente).

minos opuestos entre sí contradictoriamente, de que *no son lo mismo* (el supuesto aparece explicitado en la conclusión: *«de este modo, si ser y no ser no son lo mismo,* nada será»). Y el argumento discurre de la manera siguiente: a) puesto que «lo que no es» *es* algo que no es, y «lo que es» *es* algo que es, no hay más razón para que algo, en cada caso, sea que para que no sea; b) ahora bien, «lo que es» y «lo que no es» son opuestos (contradictorios); c) luego, si «lo que no es» *es,* entonces «lo que es» *no es.*

Obsérvese que de las dos premisas (a) y (b) podría haberse extraído una conclusión (c) distinta: luego, si «lo que es» *es,* entonces «lo que no es» *no es.* Precisamente ésta es la conclusión que se extraía en el segundo argumento de la primera tesis en la versión de Sexto Empírico, en la demostración de que *lo que no es, no es.* En la versión del Anónimo, por el contrario, no hay ningún argumento explícito dirigido a demostrar que «lo que no es» no es.

En <2>, en el segundo argumento, se parte del supuesto de que *«ser» y «no ser» son lo mismo,* y se argumenta del modo siguiente: (a) «lo que no es» y «lo que es» son lo mismo; (b) ahora bien, «lo que no es» *no es,* (c) luego «lo que es» *no es* tampoco. Ciertamente, como he señalado, la versión del Anónimo no contiene explícitamente ningún argumento encaminado a demostrar que «lo que no es» no es. Sin embargo, podemos constatar que en este segundo argumento *aparece axiomáticamente asumido* en la premisa (b).

Señaladas las diferencias fundamentales existentes entre las dos versiones de esta parte ontológica del escrito de Gorgias, ¿qué paralelismos estructurales cabe encontrar entre ellas? 1) El primero de los argumentos incluidos en la demostración «original» del Anónimo se corresponde con *la primera tesis* de la versión de Sexto Empírico *(«lo que no es» no es)* en cuanto que *en ambos casos se parte del mismo supuesto,* el supuesto de que ser y no ser son términos opuestos, si bien el Anónimo parte de esta oposición para argumentar que «lo que es, no es», mientras que Sexto partirá de ella para demostrar que «lo que no es, no es». 2) El segundo argumento de los incluidos en la demostración «original» de Gorgias (Anónimo) se corresponde, a su vez, con *la tercera tesis* de la versión de Sexto Empírico *(tampoco lo uno y lo otro son,* lo que es y lo que no es), en la medida en que *ambos argumentos parten también del mismo supuesto,* en este caso, del supuesto de que ser y no-ser son lo mismo. 3) En cuanto al argumento no original de Gorgias de la versión del Anónimo (el encaminado a demostrar que «ni uno ni multiplicidad es, ni cosas generadas ni ingeneradas», y por tanto, nada es) se corresponde sustancialmente, a su vez, con la argumentación de *la segunda tesis* de Sexto.

LA PARTE GNOSEOLÓGICA

Una vez suprimida la φύσις[15], entendida como lo que es verdaderamente (en definitiva, como el «mundo verdadero»), Gorgias pasa a la segunda parte de su argumentación, la parte denominada «gnoseológica». Como ya señalé, en esta parte *se trata de destruir expresamente la relación parmenídea entre el ser y el pensamiento.*

LA VERSIÓN DE SEXTO EMPÍRICO

En la versión de Sexto Empírico el desarrollo de la argumentación resulta, en alguna medida, reiterativo y aparentemente confuso. La argumentación plantea ciertos problemas de comprensión desde el punto de vista formal, pero estos problemas desaparecen, en mi opinión, si se tienen en cuenta las dos siguientes circunstancias: (1) en primer lugar, y siguiendo a Parménides, Gorgias parte de que la relación entre ser y pensar ha de entenderse en forma de *identidad o equivalencia.* Esto significa, como ya hemos indicado anteriormente, que *algo es, si —y sólo si— es pensable:* por tanto, si algo es, entonces es pensable, y si algo es pensable, entonces es; (2) en segundo lugar, y dada la relación de contradicción existente entre «ser» y «no ser», resultará necesariamente (según Parménides) que *lo que no es, no es pensable,* y lo que no es pensable, no es.

Esta relación «parmenídea» entre pensar y ser queda refutada, según Gorgias, por la evidencia de que *pensamos cosas que no son,* ya que concebimos multitud de cosas irreales tales como «hombres volando» o «carros corriendo por el mar»[16]. Y puesto que la relación entre ser y

---

[15] Una vez suprimida la φύσις, ... *sea ésta una o múltiple,* se entiende. No cabe olvidar que Meliso afirmaba que «si hay muchas cosas, necesariamente tendrían que ser tales como yo digo que lo uno es» (DK30B8). Como señala el Anónimo, Gorgias dirigía su argumentación contra todos, contra los monistas y contra los pluralistas.

[16] Algunos (ya desde Gigon) han señalado la incoherencia de que en esta parte se acepte de entrada la existencia de cosas, contra lo establecido en la parte anterior (que nada es). También Kerferd, 1981: 97, cree que en el argumento se presupone que hay cosas y que hay pensamientos. No creo que sea este el caso. En realidad, más bien se parte de que *hay pensamientos, hay cosas pensadas* (φρονούμενα: objetos del pensamiento, diríamos). Y así es, puesto que se piensan muchas cosas, alguna de ellas irreales. Precisamente porque este es el punto de partida la argumentación presenta una estructura tan complicada.

pensar ha de entenderse (parmenídeamente) en forma de equivalencia, Gorgias se considera autorizado a generalizar desde *«algunas cosas* que son pensadas, no son» a *«todo* lo que es pensado, no es». De este modo se concluye, contra Parménides, que *lo que es pensado, no es,* y por tanto, que *lo que es, no es pensado.* Estas afirmaciones se establecen, respectivamente, en cada uno de los dos párrafos siguientes:

> <1> Pues bien, que las cosas pensadas no son «cosas que son», es evidente. En efecto, *si las cosas pensadas son «cosas que son»,* todas *las cosas pensadas serían* del modo en que uno las pensara, lo cual es contrario a la evidencia. Pues no porque alguien piense un hombre volando o carros corriendo por el mar, no por eso automáticamente un hombre vuela o carros corren por el mar. De modo que *no es el caso que las cosas pensadas son «cosas que son».*
>
> <2> Además de estas razones, si las cosas pensadas son «cosas que son», «las cosas que no son» no serán pensadas, puesto que a los contrarios les corresponden propiedades contrarias, y «lo que no es» es contrario de «lo que es». Por lo cual, y de manera absoluta, si a lo que es le corresponde el ser pensado, a lo que no es le corresponderá el no ser pensado. Pero esto último es absurdo, ya que pensadas son Escila y la Quimera, y multitud de cosas que no son. Por consiguiente, *«lo que es» no es pensado.*

El verbo utilizado en toda esta argumentación es φρονεῖν (utilizado también en el Anónimo, pero con otro sentido, como veremos), verbo que en este caso traducimos siempre como *pensar.* En efecto, en la versión de S. Empírico la argumentación no se dirige, en general, contra cualquier forma de conocimiento (incluida la percepción sensible), sino específicamente *contra el* pensamiento[17]. En esta versión Gorgias argumenta directamente contra las pretensiones de un pensamiento que *pretende conferir realidad* a sus propias representaciones cuando éstas no son, en definitiva, más que *ficciones* del propio pensamiento. Y precisamente porque la argumentación se dirige contra el pensamiento, y no contra la percepción sensible, cuando se hace referencia a los sentidos (a la vista y al oído), éstos sirven sencillamente a modo de analogía. Así ocurre en el último párrafo de esta parte gnoseológica:

---

[17] A pesar de que en la proposición inicial con que se presenta esta segunda parte se habla de que «si algo es, *es incognoscible*» (ἄγνωστον). La frase completa dice: «Que en el caso de que algo sea, es incognoscible e inconcebible (ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητον) para el hombre [...]». La palabra ἀνεπινόητον remite a νοεῖν (ἐπινοεῖν), y significa que el pensamiento no puede llegar a ello. Tal vez este concentrarse en la crítica al pensamiento tenga que ver, una vez más, con la intención de mantenerse próximo a Parménides.

> Y al igual que las cosas que se ven se llaman visibles porque se ven, y las audibles se llaman audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen, ni desechamos las cosas audibles porque no se ven (pues cada cosa ha de ser juzgada por el sentido propio y no por otro), así también *las cosas pensadas serán (existirán), puesto que son captadas conforme a su propio criterio,* aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído. Así pues, si alguien piensa que carros corren por el mar, ha de creerse que carros son (existen) corriendo por el mar. Pero esto es absurdo. *Por consiguiente, «lo que es» no es pensado ni aprehendido.*

En este último argumento se recurre a la noción de «criterio» («pues cada cosa ha de ser juzgada por el sentido propio y no por otro», «las cosas pensadas serán (existirán), puesto que son captadas conforme a su propio criterio»). Se trata de una noción típica del escepticismo y, por tanto podemos presumir que en toda esta argumentación nos encontramos ante una cierta elaboración a partir del texto original de Gorgias. No obstante, la idea fundamental es seguramente gorgiana. Lo importante en la argumentación, a mi juicio, es que con ella se pretende poner definitivamente en evidencia que *el pensamiento es incapaz por sí mismo de garantizar la realidad de lo pensado.* Como se señala en este último párrafo, aceptar tal garantía llevaría a los absurdos señalados. Y puesto que no hay tal garantía, *el mundo de lo pensado viene a ser el mundo de la fábula,* el mundo de la ficción —ficción poética—, como ficciones son los hombres volando y los carros compitiendo por la mar, y ficciones son también la Quimera y Escila.

LA VERSIÓN DEL ANÓNIMO

La versión del Anónimo es sustancialmente coincidente con la de Sexto Empírico en lo que se refiere a la argumentación, en la medida en que en todo caso se trata de rechazar la equivalencia entre ser y ser pensado *a partir de la evidencia de que es posible pensar cosas irreales,* cosas que no son, que no existen, a pesar de que sean pensadas. No obstante, la versión del Anónimo resulta, en mi opinión, más complicada desde el punto de vista textual, pero más diáfana desde el punto de vista de la formulación del argumento. Su texto es el siguiente:

> Y si nada es, las demostraciones afirman todas las cosas[18].

[18] «Y si nada es, las demostraciones afirman "que" todas las cosas "son"»: así, asumiendo la lectura τὰς ἀποδείξεις λέγειν πάντα. Si, por el contrario, se

> *«Si es, dice, es incognoscible. Pues si "lo que es" es cognoscible, entonces está presente a la mente (φρονεῖται) y, por tanto, lo que está presente a la mente (τὸ φρονούμενον), es».*
>
> En efecto, las cosas que están presentes a la mente (τὰ φρονούμενα) tienen que ser, y lo que no es, si no es, no cabe que esté presente a la mente (φρονεῖσθαι). Y si esto es así, nada es falso, ni siquiera, dice, si «alguien» dijera que carros compiten en el mar, ya que en tal caso todas las cosas serían.
>
> Y es que las cosas vistas y oídas son por eso, porque cada una de ellas está presente a la mente (φρονεῖται). Y si no son por eso, entonces del mismo modo que las cosas que vemos no son con más razón «que no son», así también las cosas que cavilamos (διανοούμεθα) «tampoco» son con más razón «que no son». Pues así como en el primer caso muchos podrían ver las mismas cosas, así también en el segundo caso muchos podrían cavilar (διανοηθεῖεν) las mismas cosas [*laguna*] Pero cuáles son verdaderas, no está claro, de modo que *si son, las cosas son incognocibles para nosotros.*

El texto presenta, como he adelantado, múltiples deficiencias. Prescíndase, por el momento, de lo que aparece entre paréntesis angulares y en letra cursiva en las líneas segunda y tercera (que no está en el texto trasmitido y que ha sido añadido por mí), y quedará lo siguiente, que es *lo textualmente transmitido: «Y si nada es,* las demostraciones afirman todas las cosas. En efecto, las cosas que están presentes a la mente (τὰ φρονούμενα) tienen que ser, y lo que no es, si no es, no cabe siquiera que esté presente a la mente (φρονεῖσθαι) [...]».

No deja de ser extraño y sorprendente que esta parte del tratado gorgiano pudiera comenzar de este modo. En efecto, de acuerdo con la formulación inicial de las tres partes, en esta parte segunda se trataría de demostrar que *«si es, es incognoscible»*. Cualquiera esperaría razonablemente, por tanto, que la argumentación se iniciara con esta frase o, en todo caso, con una prótasis del tipo *si «algo» es...*, mientras que nos encontramos exactamente con su contradictoria: *si nada es...* Frente a cuantos sostienen que la parte segunda del tratado comenzaba de esta manera, estoy más bien de acuerdo con aquellos otros que consideran que esta frase *(«y si nada es, las demostraciones afirman todas las cosas»),* sea cual sea su sentido, no puede considerarse como introducción a esta parte[19].

---

aceptara la enmienda: τὰς ἀποδείξεις λέγει(ν) ἀπατᾶν (cfr. Untersteiner), el sentido sería: «Y si nada es, dice que las demostraciones engañan».

[19] Un buen análisis de estos problemas textuales, con oportunas referencias, puede verse en Newiger, 1973: 125 y ss. (En la pág. 141 el autor propone tentativamente una posible introducción a esta parte que, no obstante, difiere de la que yo propongo entre paréntesis angulares como mera conjetura).

Otro aspecto notable de esta versión del Anónimo es que en ella el verbo φρονεῖν no significa específicamente «pensar», como ocurre en la versión de Sexto Empírico, sino que significa algo así como *darse cuenta de algo, ser consciente de ello y tenerlo presente en la mente.* De ahí que haya decidido traducirlo en su voz pasiva (φρονεῖσθαι) como *estar presente a la mente.* El verbo φρονεῖν tiene, pues, en este texto una significación genérica que *abarca todas las formas de conocimiento,* desde las distintas formas de percepción sensible (ver, oir, etc.) hasta el pensamiento abstracto, pasando por las representaciones de la imaginación. Viene a ser, por tanto, sinónimo de conocer (γιγνώσκειν) o, si se prefiere, sirve para expresar *aquello que es común a todas las formas de conocimiento,* a saber, que *lo conocido está presente a la mente* del que conoce[20].

La utilización de este verbo con esta significación genérica hace que la argumentación resulte más transparente. Al igual que en la versión de Sexto (y este era sin duda el planteamiento de Gorgias inspirado en Parménides), se parte de que la relación entre «ser» y «estar presente a la mente» (φρονεῖσθαι) es de equivalencia, como se hace patente en el propio texto: «las cosas que están presentes a la mente tienen que ser, y lo que no es, si no es, no cabe siquiera que esté presente a la mente». En principio, por tanto, y *para cualquier forma de conocimiento* (sea mediante los sentidos, sea mediante el pensamiento), la garantía última de la realidad de lo conocido sería su «estar presente a la mente» (su ser visto, ser oído o ser pensado, en cada caso)[21]. Ahora bien, tal garantía no existe, puesto que es posible pensar o imaginar (y por tanto, tener presentes mentalmente) cosas que no son (carros compitiendo en el mar, etc.). Luego, aun si hay cosas, «las cosas son incognocibles para nosotros».

LA PARTE LINGÜÍSTICA

El mundo verdadero, el mundo parmenídeo de la ἀλήθεια, de lo que es verdadera y realmente, ha quedado ya definitivamente tri-

---

[20] Por lo demás, este uso genérico del verbo φρονεῖν como «darse cuenta», «ser consciente de», «tener presente en la mente», no constituye una innovación por parte de Gorgias. El diccionario de Liddell-Scott reconoce este uso, remitiéndose a aquel pasaje de la *Odisea* en que Telémaco le dice a Eumenes que comunique a su madre que Odiseo ha vuelto, pero que no se enteren los pretendientes. Eumenes contesta: γιγνώσκω, φρονέω (lo sé, lo tengo presente) *(Od.*, XVI, 136).

[21] Como puede verse, en esta versión del escrito de Gorgias se rechaza expresamente como garantía, alternativa o adicional, el consenso de los cognoscentes: no es garantía de la realidad de lo visto el que lo vean muchos, ya que también muchos podrían imaginar carros compitiendo en el mar.

turado con las partes primera y segunda: es contradictorio y, por tanto, imposible, y tampoco cabe apelar en su apoyo al pensamiento, puesto que el pensamiento es incapaz de garantizar la realidad de lo pensado. Una vez consumada esta destrucción, Gorgias pasa a ocuparse del lenguaje y de su relación con las cosas. Desde el punto de vista de la estructura formal del tratado, la tercera parte se encabalga sobre las anteriores con la fórmula siguiente: *aunque fuera y fuera cognoscible (pensable), no sería comunicable a los demás por medio del lenguaje.*

Antes de pasar al análisis de esta parte, considero oportuno adelantar que Gorgias, en su crítica del lenguaje, recurría a *dos argumentos,* como muestran las palabras con que concluye el texto de Anónimo: «Por consiguiente, no es "nada. Y si algo fuera, no" sería cognoscible. "Y si fuera cognoscible", nadie podría manifestárselo a otro, puesto que *las cosas no son palabras* y puesto que *nadie tiene en la mente lo mismo que otro*».

La versión de Sexto Empírico

Carácter general de la argumentación

De los dos argumentos señalados (que las cosas no son palabras, y que nadie tiene en la mente lo mismo que otro), Sexto Empírico recoge solamente el primero. Su formulación es la siguiente:

> En efecto, si las cosas que son (τὰ ὄντα), las que hay fuera (ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται) son visibles y audibles y perceptibles en general, y de ellas las visibles son aprehensibles con la visión y las audibles con el oído, y no al revés, ¿cómo pueden estas cosas ser reveladas por medio de algo distinto? Pues aquello por medio de lo cual comunicamos son palabras, pero *las cosas que hay y que son* (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα) *no son palabras.* Por consiguiente, a los que nos rodean no les comunicamos las cosas que son, sino palabras que son algo distinto de las cosas que hay (ἕτερος τῶν ὑποκειμένων). Y así como lo visible no puede convertirse en audible, ni viceversa, así lo que es, puesto que lo hay fuera (ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός), tampoco puede convertirse en palabras nuestras. Y *no siendo palabra no podría manifestarse a otro.*

Una mirada atenta al texto pone inmediatamente de manifiesto las dos siguientes circunstancias. (1) En primer lugar, que en esta parte se deja definitivamente de hablar de τὸ ὄν, de «lo que es», para ha-

blarse de τὰ ὄντα, de «las cosas que son», *en plural.* (2) Además, y en segundo lugar, que la expresión τὰ ὄντα es cualificada expresa y reiteradamente por medio del participio ὑποκείμενα: se habla de las cosas que son y *que hay,* incluso a veces añade el adverbio «fuera» (ἐκτός): las cosas *que hay fuera*[22]. Me parece claro, en fin, que el *y* de la expresión «las cosas que hay y que son» (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα) tiene un valor epexegético o aclarativo, de modo que esta expresión quiere decir: las cosas que hay fuera, *es decir,* las cosas que son. Ha de entenderse, pues, que «lo que es» es *lo que hay a nuestro alrededor.*

Ahora bien, esta doble circunstancia resulta, a mi juicio, sumamente significativa. Por lo pronto, pone de manifiesto explícitamente que Gorgias *no es en absoluto un acosmista.* Gorgias admite que hay cosas que están ahí —ahí «fuera», dice él. En mi opinión, esto refuerza la interpretación que he ofrecido para la primera parte: que lo que en ella se rechaza no es cualquier tipo de ser o existencia, sino la supuesta existencia del ente parmenídeo. Muy al contrario, para Gorgias hay cosas, las que están ahí fuera, las cosas que pertenecen al *mundo de nuestra experiencia.* Este atenerse al mundo de la experiencia muestra, en mi opinión, que en esta tercera parte Gorgias *ha abandonado ya* (por refutada) *la noción reduplicativa o fuerte* de «ser» que traspone a éste más allá del ámbito de la experiencia[23]. El marco en el que ahora se sitúa no es ya el marco de la *ontología* parmenídea[24].

Ciertamente, la conclusión a la que estamos llegando puede parecer extraña. Después de todo, ¿no hemos convenido desde el principio en que el tratado de Gorgias se atiene, en su *estructura,* a los tres

---

[22] Como puede observarse, para traducir el participio τὰ ὑποκείμενα utilizo la expresión *las cosas que hay.* Congruentemente, ὑποκεῖσθαι: *haber,* y ἐκτὸς ὑποκεῖσθαι: *haber fuera.*

[23] Es importante tener en cuenta lo que dice Gorgias en el fg.26: «el ser resulta oscuro (ἀφανές), puesto que no coincide con la apariencia, y la apariencia resulta débil (ἀσφαλές), puesto que no coindice con el ser».

[24] Apurando la «manía» de Gorgias por mantenerse fiel a la *estructura* del pensamiento de Parménides, podríamos pensar que en esta tercera parte de su escrito hay también un referente parmenídeo: en este caso no sería ya la parte del Poema dedicada a la Verdad, sino la parte dedicada a la cosmogénesis, a «las opiniones de los mortales». Creo, sin embargo, que esta hipótesis resulta excesiva, y en su conjunto comportaría una notable sobreinterpreción del texto de Gorgias. En efecto, no puede pasarse por alto que la cosmogénesis propuesta por Parménides, como cualquier otra explicación de los mortales, *establece que hay* φύσις, supone que la Luz y la Noche constituyen la auténtica realidad, lo que verdaderamente es. Y esto ya quedó rechazado en las dos primeras partes del escrito de Gorgias.

elementos que conforman la ontología parmenídea: ser-pensar-decir? ¿No hemos de suponer, por tanto, que esta tercera parte se sitúa en el mismo suelo y nivel de la segunda? Pienso, sin embargo, que no es así, y al argumento anterior (basado en el modo en que Sexto se refiere a «las cosas que hay y están ahí fuera»), puede añadirse otro basado en el sesgo que adquiere la propia argumentación de Gorgias. En efecto, si en esta parte se pretendiera la destrucción de la equivalencia «parmenídea» entre ser (verdaderamente) y ser decible, lo coherente sería que la argumentación adquiriera una forma análoga a la utilizada en la parte anterior, una argumentación de este tipo: el axioma según el cual «algo es si, y sólo si, es decible» *resulta contradicho y refutado por la evidencia de que decimos cosas que no son* (hablamos de quimeras, de carros volando, etc.). Sin embargo, la argumentación de Gorgias en esta parte va por otros derroteros. La cuestión aquí no es ya si es posible o no es posible decir *lo que verdaderamente es* (suponiendo que lo hubiera y que fuera pensable). La cuestión es, más bien, si es posible o no es posible *comunicar cualquier cosa* a los que nos rodean, mediante el lenguaje. Y este «cualquier cosa» no se limita ya (ni se refiere específicamente) a lo que «verdaderamente» es, sino que incluye, y se refiere en general, a *todas las cosas de las cuales hablamos usualmente*. De ahí que en esta parte Gorgias venga a proponer, en líneas generales, toda una teoría del lenguaje[25].

El argumento

Gorgias asume, pues, el hecho de que hay cosas y de que hablamos acerca de ellas. Esto sentado, su argumentación se centra en *la función semántica del lenguaje*. Naturalmente, Gorgias no rechaza toda relación entre el lenguaje y las cosas, puesto que es incuestionable que hablamos de ellas y a ellas nos referimos continuamente. Podríamos decir, pues, que no rechaza la función referencial del lenguaje. La crítica gorgiana se dirige, más bien, *contra el significado,* rechazando radicalmente que las palabras sean, como dirá Platón en el *Crátilo,* «un instrumento que sirve para enseñar y para distinguir la esencia» (ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας, 387B-88C).

[25] Este sesgo que adquiere la argumentación gorgiana en la tercera parte de su tratado, tan distinto del que cabría esperar lógicamente, muestra, en mi opinión, que el encabalgamiento de las tres tesis —como si se tratara de una marcha uniforme y lineal— constituye un recurso típicamente *retórico,* como señalé en la n. 2.

El argumento, que hemos trancrito más arriba, se estructura del modo siguiente: 1) *las cosas manifiestan su ser y sus cualidades a los sentidos correspondientes*. Así, los colores se manifiestan a la vista, los sonidos al oído, etc., y no es posible que se manifiesten, en ningún caso, a otro sentido que al sentido propio: sencillamente, los colores no se pueden oír, ni los sonidos se pueden ver. 2) *Lo que decimos son palabras*. «Decir» es, simplemente, emitir sonidos articulados[26]. 3) Para que pudieran manifestarse y transmitirse mediante palabras, las cosas y sus cualidades tendrían que ser algo audible, tendrían que transformarse en voces: así, los colores, los tamaños, las figuras, etc. tendrían que sonar, tendrían que ser algo audible y no visible. En definitiva, *las cosas tendrían que ser palabras*. 4) Ahora bien, *las cosas y sus cualidades no son palabras*. Luego las cosas no pueden ser manifestadas, transmitidas a otros por medio del lenguaje.

En esta versión de Sexto Empírico, Gorgias no se limita a exponer su argumento, sino que continúa haciendo frente a dos posibles objeciones.

La primera objeción (que Sexto recoge en el último párrafo) podría formularse señalando que, si bien las cosas no son palabras, sin embargo *las palabras sí que son cosas* que están ahí (en definitiva, son sonidos) y, por tanto, podrían representar de algún modo a las otras cosas. A esto se responde que *las palabras son muy diferentes de las cosas* y de las cualidades que presuntamente expresan y comunican:

> Y no es posible, desde luego, decir que del mismo modo que *hay* las cosas visibles y audibles, así también *hay* la palabra, de modo que sería posible que las cosas que *hay y que son* (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα), sean reveladas desde la palabra que *hay y que es* (ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος). Pues *aunque la palabra la haya,* dice, *es diferente de las otras cosas que hay,* y los cuerpos visibles difieren en grado sumo de las palabras, puesto que

[26] Para comprender esta tesis de Gorgias, según la cual *decir* (λέγειν) es sencillamente *emitir sonidos* (articulados), es conveniente tener presente que el verbo λέγειν no funciona exactamente igual que nuestro 'decir': en griego, 'decir' (λέγειν) admite complemento de cosa. En pocas palabras, nosotros decimos palabras, decimos las palabras 'árbol' o 'animal'; los griegos dicen directamente las cosas, dicen los árboles y los animales. (Algo parecido a lo que ocurre con nuestro verbo *nombrar,* que nombramos a las personas, no nombramos su nombre). Esta circunstancia (de la que me ocupo en el artículo citado en la n.10), dio mucho juego a los sofistas erísticos y no pocos quebraderos de cabeza a los filósofos. Gorgias, por su parte, tiene el mérito de haber distanciado las palabras de las cosas, si bien la distancia establecida por él es de tal naturaleza y magnitud que imposibilita ya la relación semántica entre aquéllas y éstas.

> lo visible se capta a través de un órgano y la palabra a través de otro. Por consiguiente, la palabra no muestra la multitud de cosas que están ahí, del mismo modo que tampoco éstas manifiestan recíprocamente las unas la naturaleza de las otras. [...]

Cabe suponer que el presunto objetor —a quien Gorgias responde— estaría pensando en el lenguaje como «representación» de las cosas: así, el lenguaje podría representar la realidad del mismo modo que el dibujo de una casa puede representar y, por tanto, puede «manifestar» la casa. Pero esta propuesta solamente tendría sentido si entre lo manifestante y lo manifestado se diera una *relación de semejanza,* y las palabras, insiste Gorgias, no se asemejan a las cosas: «Pues *aunque la palabra la haya,* dice, *es diferente de las otras cosas que hay,* y los cuerpos visibles difieren en grado sumo de las palabras»). Podríamos decir sencillamente que no hay palabras blancas o azules o cuadradas, etc. Cada cosa, en definitiva, se manifiesta solamente a sí misma, no manifiesta ninguna otra cosa.

La segunda objeción podría formularse a partir de la incuestionable relación que existe entre el lenguaje y las cosas. Alguna relación ha de haber entre palabras y cosas, puesto que en todo caso nos referimos a las cosas con las palabras. Sexto nos lo transmite del siguiente modo:

> Ciertamente las palabras, dice, se constituyen a partir de la impresión que producen en nosotros las cosas (πράγματα) desde fuera [es decir, las cualidades sensibles]. Así, del encuentro con el sabor surge en nosotros la palabra que decimos respecto de esta cualidad, y de la impresión del color la que decimos respecto del color. Pero si esto es así, *la palabra no es evocadora de lo exterior,* sino que, más bien, *lo exterior es revelador de la palabra.*

Con esta observación, Gorgias viene a responder que no niega en absoluto que exista cierta relación entre las palabras y las cosas: aquéllas, dice, «se constituyen a partir de la impresión que producen en nosotros las cosas». Pero esta relación, a juicio de Gorgias, es *una relación entre un estímulo y una respuesta:* las palabras son respuestas *asociadas* a las impresiones que nos producen las cosas. Desde una relación de este tipo puede entenderse adecuadamente, en mi opinión, la última frase del párrafo: «*la palabra no es evocadora de lo exterior,* sino que, más bien, *lo exterior es revelador de la palabra*». Lo que con esto se quiere decir, a mi juicio, es que conociendo el estímulo —es decir, conociendo la *vivencia* del que profiere una palabra—, podríamos atribuir a la palabra un significado, algo que no resulta posible basán-

dose en la mera audición de los sonidos correspondientes, ya que éstos no revelan otra cosa que a sí mismos.

LA VERSIÓN DEL ANÓNIMO

La versión de Anónimo, como decíamos, contiene dos argumentos. El primero de ellos, basado en que *las cosas no son palabras,* aparece expuesto en el Anónimo más sucintamente que en Sexto y, aunque presenta matices peculiares, puede considerarse que ambos coinciden sustancialmente. El segundo argumento, basado en que *nadie tiene en la mente lo mismo que otro,* complementa, a mi juicio, la argumentación desarrollada por Sexto. Es el siguiente:

> Pero aun si es posible conocer y decir las cosas que uno conoce, ¿cómo el que oye pensará la misma cosa? Pues *no es posible que la misma cosa esté a la vez en varios que están separados,* ya que lo uno sería dos. Y aun cuando fuera posible, dice, que lo mismo estuviera en varios, nada impide que se les muestre como diverso, puesto que ellos no son totalmente semejantes entre sí ni se hallan en el mismo estado. Y es que si estuvieran en el mismo estado, serían «uno» y no dos. Y, por otra parte, parece que *ni siquiera el mismo individuo experimenta percepciones semejantes* en sí mismo al mismo tiempo, sino que son distintas para el oído y para la vista, y aparecen distintas ahora y en el pasado. De modo que difícilmente alguien podría percibir lo mismo que otro.

La interpretación gorgiana del lenguaje transmitida por Sexto se sustenta, como veíamos, en una teoría de carácter *conductista-asociacionista:* cada hablante asocia la emisión de las distintas palabras a distintas vivencias provocadas por la realidad exterior. Con todo, cabría suponer que las mismas palabras corresponden a idénticas vivencias en el hablante y en el oyente, con lo cual se habría recuperado de algún modo la comunidad de significaciones. Tal posibilidad es precisamente lo que viene a negar este argumento recogido por el Anónimo al señalar que *las vivencias son distintas,* no ya para distintos individuos, sino incluso para el mismo individuo según el momento y la situación en que se encuentre.

La conclusión definitiva a la que lleva la crítica gorgiana del lenguaje es la supresión, no ya de significaciones objetivas, sino de también de significaciones compartidas, intersubjetivas. De este modo se abre y se despeja definitivamente el camino para la retórica como τέχνη de dominación, como instrumento de poder social. En efec-

to, una vez suprimida aquella función *semántica* que compromete al lenguaje con la realidad, y por tanto con la verdad, el campo queda ya libre y despejado para el ejercicio de su función *pragmática,* de su capacidad poético-retórica para crear ilusiones, engañar, persuadir, y, en general, para influir decisivamente en los pensamientos, en las pasiones y en la conducta de los demás. Una vez que ha quedado liberado de su compromiso con la verdad, el lenguaje deja de ser un «órgano» en el sentido platónico o aristotélico para convertirse en un «fármaco» capaz de alterar el estado del alma de los oyentes, como dice el propio Gorgias en el *Encomio de Helena.*

El panorama descrito nos permite, en fin, entender adecuadamente, a mi juicio, *la relación que existe entre esta concepción del lenguaje y el nihilismo gorgiano.* Esta concepción del lenguaje no solamente concuerda con la negación nihilista de la existencia de lo que es absolutamente, de lo que es verdaderamente y que por eso mismo se nos impone. No solamente es una consecuencia del nihilismo, sino que además constituye un muro de contención frente a cualquier intento de volver a la φύσις, frente a cualquier tentación de «recuperar» lo que es en sentido absoluto. El muro de contención se sitúa precisamente en *la negación de que haya significaciones universales, objetivas e intersubjetivas.* Y es que la historia posterior no tardará en demostrar, con Sócrates y con Platón, qué es lo que ocurre cuando se admiten las significaciones universales, objetivas e intersubjetivas: ocurre, sencillamente, que con ellas acaban colándose las Ideas, y con éstas «el mundo verdadero», el mundo de lo ὄντως ὄν, el mundo de lo que es verdadera y absolutamente.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Calvo Martínez, T., «Truth and Doxa in Parmenides», en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 3, 1977, págs. 245-260.

— «La noción de *physis* en los orígenes de la filosofía griega», en *Daímon, Revista de filosofía,* 21, 2000, págs. 21-38.

— «El verbo "ser" y el desarrollo de la filosofía griega», en *Actas del XI Congreso de la S.E.E.C.,* vol. I, Madrid, 2005, págs. 253-274.

Dupréel, E., *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948.

Joël, K., *Geschichte der Antiken Philosophie I,* Tubinga, 1921.

Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement,* Cambridge Univ. Press, 1981.

Montoneri, L. y Romano, F. (eds.), *Gorgia e la Sofistica. Atti del Convegno internazionale* (Lentini-Catania, 12-15 dic. 1983), en «Siculorum Gymnasium», n.s., XXXVIII (1985).

Migliori, M., *La filosofia di Gorgia,* Milán, CELUC, 1973.

NATALI, C. (ed.), *Sei Lezioni sulla Sofistica,* Roma, Jouvence, 1992.
NEWIGER, H.-J. (ed.), *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nicthseiende,* Berlín, Walter de Gruyter, 1973.
UNTERSTEINER, M., *I Sofisti-I,* Milán, Impugnani Nigri, 1967.

Apéndice

Tratado acerca del no-ser de Gorgias

A

VERSIÓN DEL ANÓNIMO (PSEUDOARISTÓTELES) DE MELISSO, XENOPHANE ET GORGIA

[Gorgias] dice que *nada es,* pero si es, que *es incognoscible,* y si es y es cognoscible, que *no es manifestable a los demás.*

I

Y juntando las afirmaciones de otros —de cuantos, cada cual a su parecer, expresan opiniones contrarias entre sí al hablar de las cosas que son: los unos que es uno y no multiplicidad, los otros que es multiplicidad y no uno; unos demostrando que las cosas son ingeneradas, otros que son generadas— contra unos y otros deduce que *nada es.* Pues *si algo es,* dice, *es necesario que no sea ni uno ni multiplicidad, ni cosas ingeneradas ni generadas. Con lo cual nada será,* ya que si algo fuera, sería una u otra de estas cosas.

A su vez, que ni uno ni multiplicidad es, ni cosas ingeneradas ni generadas, trata de demostrarlo en ciertos aspectos como Meliso y en otros aspectos como Zenón,

1. después de la primera demostración propiamente suya en la cual dice que *no es posible ni ser ni no ser.* <1> Pues si el no ser *es* no ser, lo que no es será en no menor medida que lo que es. En efecto, lo que no es, *es* algo que no es, y lo que es, *es* algo que es, y consiguientemente las cosas son no en mayor medida que no son. Ahora bien, dice, si con todo el no ser es, entonces el ser —su opuesto— no es: en efecto, si el no ser es, congruentemente el ser no es. Conque de este modo, dice, *si ser y no ser no son lo mismo, nada será.* <2> *Y si son lo mismo, incluso en tal caso tampoco sería:* pues lo que no es, no es, y tampoco lo que es, dado que realmente es lo mismo que lo que no es. Este es su primer argumento.

Sin embargo, de las cosas que dice no se deduce por ningún lado que nada sea. Pues las cosas que también otros demuestran quedan refutadas del modo siguiente.

Si lo que no es *es,* o bien será en sentido absoluto, o bien, además, en el sentido de que lo que no es *es equiparable* «a lo que es».

a) Pero no resulta ni evidente ni necesario que esto sea así. Más bien, como que son dos, lo que es y lo que no es, *lo uno es y lo otro no «es»* en verdad, puesto que se trata de algo que no es.

b) ¿Y por qué no es posible ni ser ni no ser, y no es posible, más bien, lo uno y lo otro, o bien, uno de los dos? En efecto, dice que el no ser sería en no menor medida que el ser, *suponiendo que también el no ser fuera algo,* dado que nadie dice que el no ser sea en ningún sentido.

c) Y, además, aunque lo que no es *es* algo que no es, ni aun así lo que no es será *de modo equiparable* a lo que es: aquello, en efecto, es sin existir, mientras que esto, además, existe.

d) Y aun cuando fuera verdadero afirmarlo en sentido absoluto (pero ¡cuán asombrosa sería la expresión «lo que no es, es»!), aun así, ¿se deduce acaso de ahí que todas las cosas no son y no, más bien, que son? Pues con este modo de argumentar parece más bien resultar lo contrario: en efecto, si lo que no es *es* algo que es, y también lo que es *es* algo que es, entonces todas las cosas son, puesto que son tanto aquellas que son como aquellas que no son. Y es que si lo que no es, es, no se sigue necesariamente además que lo que es no es.

e) E incluso si uno concediera esto, de modo que lo que no es, fuera y lo que es no fuera, no por eso dejaría algo de ser, puesto que las cosas que no son, serían, de acuerdo con su propio argumento.

f) Y si el ser y el no ser son lo mismo, tampoco en tal caso habría mayor razón para que algo no fuera que para que fuera. Pues ateniéndonos a lo que él dice —que si lo que es y lo que no es son lo mismo, entonces no es ni lo que es ni lo que no es, de modo que

nada es— puede dársele la vuelta y decir igualmente que todas las cosas son: en efecto, son lo que es y lo que no es y, por tanto, todas las cosas son.

2. Después de este argumento dice:

<1> *Si es, o es ingenerado o es generado.* a) Y de acuerdo con los principios de Meliso, asume que si es ingenerado, es infinito. Ahora bien, lo infinito no está en ningún lugar, no está ni en sí mismo ni en otra cosa, ya que en tal caso habría dos infinitos, lo que está contenido y aquello que lo contiene. Pero si no está en ningún lugar no es nada, de acuerdo con la argumentación de Zenón sobre el espacio. Por estas razones, pues, *no es ingenerado.* b) Pero *tampoco es generado.* Pues nada se genera ni de lo que es ni de lo que no es. Y es que si lo que es cambiara, no sería ya aquello mismo que es, del mismo modo que si lo que no es se generara, no sería ya lo que no es. Ciertamente, no se generaría a partir de lo que es. Y desde luego, si «lo que no es» no es, nada se generará de la nada; y al contrario, si «lo que no es» es ello mismo, tampoco podrá haber generación a partir de lo que no es, por las mismas razones por las que no puede haberla a partir de lo que es.

Por consiguiente, si de ser algo, necesariamente tiene que ser o ingenerado o generado, y es imposible que lo sea, entonces es imposible también que algo sea.

<2> Además, dice, *si «algo» es, o es uno o es pluralidad. Y si no es ni uno ni pluralidad, entonces no es.* [*laguna en el texto*]

<3> Y tampoco, dice, puede moverse nada. Pues si se moviera no sería ya del mismo modo, sino que «lo que es» sería ya algo que no es, y lo que no es devendría algo que es. Además, si se mueve y se desplaza siendo uno, lo que es resulta dividido, al no ser continuo, y no está en el mismo lugar. Conque si se mueve en todas sus partes, en todas sus partes resulta dividido. Y si ocurre así, *no es* en todas sus partes, puesto que le faltará por allí por donde queda dividido —aplicando a «lo que es» la expresión 'quedar dividido' en vez de la palabra 'vacío', que así está escrita en los llamados argumentos de Leucipo.

II

Y si nada es, las demostraciones afirman «que» todas las cosas <son>[1].

[1] Asumiendo la lectura τὰς ἀποδείξεις λέγειν πάντα. Si, por el contrario, se aceptara la lectura: τὰς ἀποδείξεις λέγει(ν) ἀπατᾶν, el sentido sería: «Y si nada es, dice que las demostraciones engañan».

[*Si es, dice, es incognoscible. Pues si «lo que es» es cognoscible, está presente a la mente y, por tanto, lo que está presente a la mente, es*][2]. En efecto, las cosas que están presentes a la mente tienen que ser, y lo que no es, si no es, no cabe siquiera que esté presente a la mente. Y si esto es así, nada es falso, ni siquiera, dice, si «alguien» dijera que carros compiten en el mar, ya que en tal caso[3] todas las cosas serían.

Y es que las cosas vistas y oídas son por esto, porque cada una de ellas está presente a la mente. Y si no son por esto, entonces del mismo modo que las cosas que vemos no son con más razón <que no son>, así tampoco las cosas que cavilamos son con más razón <que no son>. Y, en efecto, así como en el primer caso muchos podrían ver las mismas cosas, así también en el segundo caso muchos podrían cavilar las mismas cosas [*laguna*] Pero cuáles son verdaderas, no está claro, de modo que *si son, las cosas son incognocibles para nosotros.*

III

Pero incluso si fueran cognoscibles, dice, *¿cómo uno podría hacerlas manifiestas a otro?*

1. En efecto, dice, lo que uno ve ¿cómo podría decirlo con la palabra? ¿O cómo podría ello manifestarse al que lo oye, si no lo ve? Pues del mismo modo que la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído oye los colores, sino sonidos. Y el que dice, dice ciertamente, pero no colores ni cosas. Así pues, lo que uno no tiene en la mente ¿cómo lo tendrá en la mente mediante una palabra o un signo que viene de otro y que es distinto de la cosa, excepto que lo haya visto si se trata de un color, y si <se trata de sonido, que lo haya oí>do? Y es que, en principio, el que dice, dice, no un ruido ni un color, sino palabras. De manera que no es posible pensar un color, sino verlo, ni un ruido, sino oirlo.

2. Pero aun si es posible conocer y decir las cosas que uno conoce, ¿cómo el que oye pensará la misma cosa? Pues no es posible que

---

[2] Estas dos líneas, entre corchetes y en cursiva, no pertenecen al texto transmitido. Son conjetura mía. Considero que algo así tenía que figurar al comienzo del texto de esta segunda parte.

En este apartado traduzco como «estar presente a la mente» el verbo φρονεῖν en su voz pasiva (φρονεῖσθαι). Como puede observarse a lo largo de la argumentación, φρονεῖν no significa «pensar» como forma de conocimiento específica opuesta a la percepción sensible, sino que abarca genéricamente todas las formas de conocimiento.

[3] Suponiendo en el texto ταύτῃ (Apelt), no ταῦτα ni ταὐτά.

la misma cosa esté a la vez en varios que están separados, ya que lo uno sería dos. Y aun cuando fuera posible, dice, que lo mismo estuviera en varios, nada impide que se les muestre como diverso, puesto que ellos no son totalmente semejantes entre sí ni se hallan en el mismo estado. Y es que si estuvieran en el mismo estado, serían <uno> y no dos. Y, por otra parte, parece que ni siquiera el mismo individuo experimenta percepciones semejantes en sí mismo al mismo tiempo, sino que son distintas para el oído y para la vista, y aparecen distintas ahora y en el pasado. De modo que difícilmente alguien podría percibir lo mismo que otro.

Por consiguiente, no es <nada. Y si algo fuera, no> sería cognoscible. <Y si fuera cognoscible>, nadie podría manifestárselo a otro, puesto que *las cosas no son palabras* y puesto que *nadie tiene en la mente lo mismo que otro.*

Todas estas aporías son también de otros autores más antiguos, de modo que habrá que examinar también estas cosas al investigar sobre ellos.

B

VERSIÓN DE SEXTO EMPÍRICO GORGIAS, DEL NO-SER O DE LA NATURALEZA

Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo de los que han suprimido el criterio, aunque no seguía una línea de pensamiento como la de los protagóreos.

En efecto, en su escrito titulado «Del No ser, o de la Naturaleza» establece tres principios en orden sucesivo: uno y el primero, que nada es; segundo, que si es, es inaprehensible para el hombre; tercero, que aun siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás.

I

Que nada es lo argumenta del modo siguiente:

Pues si es, o bien es «lo que es», o bien «lo que no es», o bien «lo que es y lo que no es». Pero no es ni lo que es, como mostrará, ni tampoco lo que no es, como argumentará, ni tampoco lo que es y lo que no es, como también lo demostrará. Por consiguiente, nada es.

1. *Y ciertamente, lo que no es, no es.*

<1> En efecto, si lo que no es, es, entonces será y no será a la vez. Pues en cuanto que se piensa como algo que *no es,* no es, pero en cuanto que *es* algo que no es, será nuevamente. Ahora bien, es totalmente absurdo que algo sea y no sea a la vez. Luego lo que no es, no es.

<2> Y de otra manera. Si lo que no es, es, entonces lo que es no será, ya que son contrarios entre sí, y si a lo que no es le corresponde ser, a lo que es le corresponderá no ser. Ahora bien, no <es el caso> que lo que es, no es. Luego tampoco lo que no es será.

2. *Y tampoco lo que es, es.*

<1> Pues si lo que es, es, entonces será o bien eterno, o bien generado, o bien eterno y generado a la vez. Pero no es ni eterno ni generado ni ambas cosas, como demostraremos. Luego lo que es, no es.

<a> En efecto, si lo que es, es eterno (pues ha de comenzarse por aquí), entonces no tiene principio alguno, ya que todo lo generado tiene principio, mientras que lo eterno, al ser ingenerado, no tiene principio. Ahora bien, al no tener principio es infinito. Y si es infinito, no está en ningún lugar. Y es que si está en algún lugar, aquello *en lo cual* está será algo distinto de ello, y de este modo no puede ser infinito lo que está rodeado por algo, ya que lo que rodea es mayor que lo rodeado. Pero nada es mayor que lo infinito. Luego lo infinito no está en lugar alguno. Y tampoco está rodeado en sí mismo, puesto que aquello *en lo cual* <está> se identificaría con lo <que está> *en sí mismo,* y «lo que es» vendría a ser dos, lugar y cuerpo (pues aquello *en lo cual* <está> es lugar, y lo <que está> *en sí mismo* es cuerpo). Ahora bien, esto es absurdo. Luego lo que es no está en sí mismo.

Así pues, si lo que es, es eterno, entonces es infinito, y si es infinito, no está en ningún lugar, y si no está en ningún lugar, no es. Obviamente, pues, si lo que es, es eterno, no es en absoluto algo que es.

<b> Y lo que es, tampoco puede ser generado. Pues si se generó, se generó bien de lo que es, bien de lo que no es. Ahora bien, no se generó de lo que es, pues si es «algo que es», no se generó, sino que ya es, ni tampoco de lo que no es, ya que lo que no es no puede generar nada, puesto que el principio generador de algo necesariamente ha de participar de la existencia[4]. Por consiguiente, lo que es, no es tampoco generado.

<c> Y por lo mismo no es tampoco ambas cosas, eterno y generado a la vez. En efecto, estas posibilidades son excluyentes entre sí, de modo que si lo que es, es eterno, entonces no se generó, y si se generó, entonces no es eterno.

---

[4] «Ha de participar de la existencia»: ὑπάρξεως μετέχειν.

Así pues, si lo que es, no es ni eterno ni generado, ni ambas cosas, lo que es no puede ser.

<2> Y <argumentando> de otra manera: *si es, o es uno o es una pluralidad. Ahora bien, no es ni uno ni pluralidad, como se demostrará. Luego, lo que es, no es.*

<a> En efecto, si es uno, o posee cantidad o es continuo o es una magnitud o es un cuerpo. Pero sea cual sea de estas cosas no es uno: más bien, si posee cantidad se dividirá, si es continuo se separará. E igualmente, si se piensa que es una magnitud, no será indivisible, y si es un cuerpo, tendrá tres dimensiones, puesto que tendrá longitud, anchura y profundidad. Ahora bien, es absurdo decir, de lo que es, que no es ninguna de estas cosas. Por tanto, lo que es, no es uno.

<b> Pero tampoco es una pluralidad. Pues si uno no es, tampoco es una pluralidad, ya que una pluralidad es un conjunto de unidades, por lo que si se suprime la unidad se suprime con ella también la pluralidad. Así pues, resulta evidente por estas razones que no es ni lo que es, ni lo que no es.

3. Y es fácil de deducir que *tampoco son lo uno y lo otro,* lo que es y lo que no es. Pues si lo que no es, *es,* y lo que es, *es,* entonces, por cuanto concierne al *ser,* lo que no es será lo mismo que lo que es. Y por ello ninguno de los dos es. En efecto, hay acuerdo en que lo que no es, no es. Y se ha puesto de manifiesto que lo que es, es idéntico a aquello. Por tanto, esto tampoco será. Así pues, aun en el supuesto de que lo que es sea idéntico a lo que no es, no es posible que los dos sean. Pues si ambos son, no son idénticos, y si son idénticos, ambos no son.

De estas razones se sigue que nada es. Pues si no es ni lo que es, ni lo que no es, ni ambos, y fuera de estas posibilidades no cabe pensar otra, nada es.

II

A continuación ha de demostrarse que *en el caso de que algo sea, es incognoscible e inconcebible*[5] para el hombre.

<1> En efecto, dice Gorgias que si las *cosas pensadas*[6] *no son cosas que son,* entonces *lo que es, no es pensado.* Y con razón. Pues al igual

---

[5] « incognoscible e inconcebible»: ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητον.

[6] El verbo utilizado a lo largo de este capítulo es φρονεῖν, que traduzco como «pensar». Τὰ φρονούμενα = «las cosas pensadas».

que si a las cosas pensadas les correspondiera[7] ser blancas, a las cosas blancas les correspondería ser pensadas, así también si a las cosas pensadas les correspondiera no ser cosas que son, a las cosas que son les correspondería necesariamente no ser pensadas. Por ello es correcto y consecuente afirmar que si las cosas pensadas no son cosas que son, entonces lo que es no es pensado. Ahora bien, las cosas pensadas (pues por aquí ha de comenzarse) no son cosas que son, como probaremos. Luego lo que es, no es pensado.

Pues bien, que las cosas pensadas no son cosas que son, es evidente. En efecto, *si las cosas pensadas son cosas que son, todas las cosas pensadas serían* del modo en que uno las pensara, lo cual es contrario a la evidencia. Pues no porque alguien piense un hombre volando o carros corriendo por el mar, no por eso automáticamente un hombre vuela o carros corren por el mar. *De modo que no es el caso que las cosas pensadas son cosas que son.*

Además de estas razones, si las cosas pensadas son cosas que son, las cosas que no son, no serán pensadas, puesto que a los contrarios les corresponden propiedades contrarias, y lo que no es, es contrario de lo que es. Por lo cual, y de manera absoluta, si a lo que es le corresponde el ser pensado, a lo que no es le corresponderá el no ser pensado. Pero esto último es absurdo, ya que pensados son Escila y la Quimera, y multitud de cosas que no son. *Por consiguiente, lo que es, no es pensado.*

<2> Y al igual que las cosas que se ven se llaman visibles porque se ven, y las audibles se llaman audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen, ni desechamos las cosas audibles porque no se ven (pues cada cosa ha de ser juzgada por el sentido propio y no por otro), así también *las cosas pensadas serán, puesto que son captadas conforme a su propio criterio,* aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oido. Así pues, si alguien piensa que carros corren por el mar, ha de creerse que carros son, corriendo por el mar. Pero esto es absurdo. Por consiguiente, *lo que es, no es pensado ni aprehendido.*

---

[7] El verbo utilizado siempre en este pasaje que traduzco como «corresponder a» (+ dativo) es συμβαίνω. Es el verbo utilizado por Aristóteles para referirse a predicados y propiedades. Como pone de manifiesto la propia argumentación, en este escrito el verbo συμβαίνω indica pertenencia necesaria y exclusiva, de acuerdo con la relación lógica de equivalencia «X *es* si, y solo si, *es pensable*».

III

Y si fuera aprehendido, no podría decirse a otro.

<1> En efecto, si las cosas que son, las que hay fuera[8], son visibles y audibles y perceptibles en general, y de ellas las visibles son aprehensibles con la visión y las audibles con el oido, y no al revés, ¿cómo pueden estas cosas ser reveladas por medio de algo distinto?[9] Pues aquello por medio de lo cual comunicamos son palabras, pero *las cosas que son, y que hay, no son palabras*. Por consiguiente, a los que nos rodean no les comunicamos las cosas que son, sino palabras que son algo distinto de las cosas que hay. Y así como lo visible no puede convertirse en audible, ni viceversa, así lo que es, puesto que lo hay fuera, tampoco puede convertirse en palabras nuestras. Y *no siendo palabra no podría manifestarse a otro.*

<2> Ciertamente las palabras, dice, se constituyen a partir de la impresión que producen en nosotros las cosas desde fuera [es decir, las cualidades sensibles]. Así, del encuentro con el sabor surge en nosotros la palabra que decimos respecto de esta cualidad, y de la impresión del color la que decimos respecto del color. Pero si esto es así, *la palabra no es evocadora de lo exterior,* sino que, más bien, *lo exterior es revelador de la palabra.*

<3> Y no es posible, desde luego, decir que del mismo modo que hay las cosas visibles y audibles, así también hay la palabra, de modo que sería posible que las cosas que hay y que son, sean reveladas desde la palabra que hay y que es. Pues *aunque la palabra la haya,* dice, *es diferente de las otras cosas que hay,* y los cuerpos visibles difieren en grado sumo de las palabras, puesto que lo visible se capta a través de un órgano y la palabra a través de otro. Por consiguiente, la palabra no muestra la multitud de cosas que están ahí, del mismo modo que tampoco éstas manifiestan recíprocamente las unas la naturaleza de las otras. [...]

(Traducción de Tomás Calvo Martínez)

---

[8] Utilizo la expresión «las cosas que hay» para traducir el participio τὰ ὑποκείμενα. *Haber:* ὑποκεῖσθαι. *Haber fuera:* ἐκτος ὑποκεῖσθαι.

[9] «Por medio de algo distinto»: ἑτέρωι. El dativo ἑτέρωι suele traducirse: «¿Cómo estas cosas pueden ser reveladas *a otro?*». Sin embargo, yo lo entiendo en este caso como dativo instrumental: «¿Cómo estas cosas pueden ser reveladas *por medio de algo distinto?*». La razón fundamental que me mueve a ello es el carácter inequívocamente instrumental que corresponde al relativo ὧι en la oración siguiente: «pues aquello *por medio de lo cual* comunicamos son palabras», etc.

II

EL ESPACIO DEL NIHILISMO: ENTRE NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Capítulo 7

La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche

Pedro Cerezo Galán

A Luis Sáez, Javier de la Higuera y José F. Zúñiga, compañeros y amigos, con mi agradecimiento por todos sus desvelos en esta publicación.

La confrontación Heidegger/Nietzsche ha constituido un acontecimiento decisivo en la filosofía contemporánea, algo así como un centro polarizador y dinamizador, cuyo alcance se ha dejado sentir en muy diversas direcciones, como la filosofía de la sospecha y la hermenéutica de los símbolos (Ricoeur), el dialogismo (Gadamer), el deconstructivismo (Derrida) y las filosofías de la diferencia, o bien, reactivamente en el nuevo trascendentalismo lingüístico (Apel) o en la reforma interna del programa de la Ilustración (Habermas). No sólo ha posibilitado el gran renacimiento de Nietzsche en el siglo XX (Bataille, Deleuze, Foucault, Haar, Colli, Montinari, Vattimo, Cacciari, Campioni, Müller-Lauter...), sino conjuntamente, como su reverso, la reactivación de los anticuerpos nietzscheanos en todo proyecto de restauración de la metafísica o de vuelta al discurso trascendental. Se trata, por lo demás, como señala Vattimo, de un «movimiento de ida y vuelta», un ir y venir entre Nietzsche y Heideg-

ger, en la medida en que el curso de la confrontación ha obligado a repensar los textos de Nietzsche no menos que los de Heidegger, a ver y reexaminar los unos a través de los otros, a releer y reinterpretar, no sólo a Nietzsche desde o contra Heidegger, sino a Heidegger desde o contra Nietzsche, en un «movimiento opuesto»[1], que parece no tener fin. Mi propósito de hoy no pretende trazar un panorama de esta vasta circulación de hermenéuticas envolventes, ni tampoco terciar en el debate con un nuevo análisis historiográfico de los textos en cuestión, ya analizados y comentados hasta la exhaustividad, sino replantear el problema[2] desde los supuestos de la lectura heideggeriana, y añadir algunos comentarios marginales, a propósito de la cuestión del nihilismo, en el marco de una historia destinal del ser *(seinsgeschichtlich).*

EL SENTIDO DE LA CONFRONTACIÓN

Que Nietzsche haya sido un estímulo decisivo para Heidegger está hoy fuera de duda. Lo prueba su recepción extensa e intensa, que es «de lejos —al decir de Michel Haar— la más larga, la más paciente y la más insistente lectura jamás emprendida por un filósofo con respecto a un predecesor»[3]. En su envergadura y profundidad, tal lectura sólo sería comparable a la que Heidegger lleva a cabo con Hölderlin, en dirección opuesta y complementaria, como los dos polos de una relación básica en la cuestión del nihilismo[4], pues si Nietzsche le ofrece a Heidegger la posibilidad de dilucidar la esencia del fenómeno, Hölderlin, en cambio, le inspira la oportunidad de una nueva actitud de superación. Nietzsche no sólo ha acompañado a Heidegger en su camino de pensamiento como su interlocutor privilegiado a lo largo de muchos años, especialmente en el período decisivo de 1936 a 1951, en que se gesta la *Kehre* (el viraje) de su planteamiento, sino que ya estaba antes, desde la temprana lectura entre 1909 a 1914, como un germen de inspiración. La influencia de Nietzsche en *Ser y tiempo* es más fundamental de lo que parece a primera vista. El modo de reno-

---

[1] Gianni Vattimo, «Nietzsche, intérprete de Heidegger», en *Diálogo con Nietzsche,* Barcelona, Paidós, 2002, pág. 270.

[2] Muy a menudo, sobre todo en España, se ha tendido más a una crítica parcial a tal o cual aspecto de la lectura heideggeriana de Nietzsche que a un replanteamiento global de la cuestión en su real envergadura y profundidad histórica.

[3] *La fracture de l'histoire,* Grenoble, Millon, 1994, pág. 190.

[4] Otto Pöggeler ha señalado el entrelazamiento de estas dos recepciones, la de Nietzsche y la de Hölderlin, remitentes entre sí *(Neue Wege mit Heidegger,* Freiburg, Alber, 1992, pág. 234).

var la pregunta ontológica, desde la finitud radical del *Dasein*, y de esbozar el programa de una destrucción de la metafísica, son deudores, en gran medida, del planteamiento nietzscheano. Como ya señaló Gadamer,

> el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podía ser Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche (...) La elevación de la crítica radical de Nietzsche contra el platonismo hasta la altura de la tradición criticada por él, así como el intento de salir al encuentro de la metafísica occidental a su misma altura y de reconocer y superar el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno, son tareas que están de un modo u otro esbozadas en *Ser y tiempo*[5].

Aun cuando en esta obra operan otras influencias, como Kierkegaard, Lutero, San Agustín, Pascal, que, al menos a primera vista parecen más importantes, hay suficientes motivos para no excluir de ellas a Nietzsche. No ya la destrucción de la metafísica sino la misma exigencia de un tránsito *(Übergang)* desde la finitud del mortal a otra forma de pensar, remiten a Nietzsche, siempre en el trasfondo, pero algunas de cuyas huellas, señaladas por David Farrell, hacen pensar, como éste ha sugerido, que «bien pudiera ser el genio que reina sobre esta obra»[6]. Por lo demás, el propio Heidegger ha reconocido esta deuda, cuando en 1943, en el curso del análisis de «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», subraya expresamente que el esclarecimiento *(Erläuterung)* de esta sentencia «se mantiene por su intención y su alcance en el ámbito de la experiencia, a partir de la que fue pensado *Ser y tiempo*» *(GA,* 5: 212; *CB,* 193)[7]. Según esto, la conciencia del nihilismo, producto de la historia intelectual de Occidente, determina así desde el inicio la situación de facticidad histórica y hasta la *Stimmung* que embarga a Heidegger al redactar su primera gran obra.

Pero, paradójicamente, esta relación con Nietzsche está planteada en un sentido ambivalente. Por un efecto de contragolpe herme-

---

[5] *Verdad y Método,* Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 323.

[6] David Farrell Krell, «Heidegger/Nietzsche», en *Martin Heidegger* (ed. Michel Haar), París, De l'Herne, 1983, pág. 202.

[7] En la cita, remito en primer lugar al texto alemán, según la edición de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Frankfurt, Klostermann), indicando tomo y número de página, y a continuación, mediante una sigla, a la traducción española disponible (en este caso, *Caminos del bosque,* CB, versión de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1997).

néutico, no sólo sale Heidegger al encuentro de la Metafisica desde Nietzsche, sino, recíprocamente, al encuentro de Nietzsche desde la Metafísica, incluyéndolo a él como punto final de consumación del proceso de la metafísica de Occidente. En este singular y paradójico movimiento de envolvimiento recíproco (tan característico de la lucha), reside la originariedad de la interpretación heideggeriana. La confrontación significa para Heidegger un salir al encuentro del otro, que incluye su reconocimiento sincero, poniéndose a la altura de su problema, pero, a la vez, ajustando a éste a la exigencia que dimana del asunto. El diálogo entre los pensadores, precisa Heidegger, es «la disputa *(Streit)* amorosa por la cosa misma», que constituye el asunto del pensar. De ahí que no sea un diálogo meramente histórico ni historiográfico, sino ontológico/destinal *(seinsgeschichtlich)* conforme al propio envío *(Geschick)* de la cuestión. La interpretación es así una *Er-örterung,* esto es, una dilucidación o determinación del lugar *(Ort)* que cada pensador ocupa en la historia del ser, la fijación de su emplazamiento, de donde brota su problema y su palabra, en función de aquel envío histórico, que le destina a pensar. Si para dialogar es tan decisivo el saber preguntar como el saber escuchar, se trata ante todo de prestar oído, ciertamente a Nietzsche, pero también al *Diktat* que resuena de fondo en sus propias palabras, y que recoge tanto al intérprete como al hermeneuta en «el diálogo que somos» de antemano, cuando se quiere iniciar el gesto de la conversación:

> Pero lo que es decisivo en todo ello es oír al propio Nietzsche, preguntar con él, a través de él, y *así al mismo tiempo contra él,* pero *a favor* de la causa más interna, única y común de la filosofía occidental *(GA,* 6. 1: 21; *N,* I, 36)[8].

Nietzsche, así lo saluda Heidegger, es «el último gran pensador de Occidente» *(der letzte Denker des Abendlandes),* esto es, no sólo el más reciente y próximo, sino el que culmina su historia de pensamiento y la abre, a la vez, a otro comienzo. Como escribe en *Was heisst Denken?*

> La figura temporalmente más próxima para nosotros y, en consecuencia, la figura más estimulante del pensamiento anterior para la confrontación con él es Nietzsche, pues su pensamiento dice en el lenguaje anterior lo que *es* (...) De acuerdo con ello, ya

[8] Remito a la excelente versión española del texto de Heidegger sobre *Nietzsche,* I y II, realizada por Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

> desde el principio del camino acercamos el oído a una frase de Nietzsche, que nos hace oír algo no hablado: «el desierto crece: ¡ay de aquél que esconde desiertos!» *(GA,* 8: 59; *QSP?,* 91)[9].

Y puesto que el «desierto» es la metáfora nietzscheana por el nihilismo, está ya claro a qué sordo rumor histórico prestaba atención el oído de Heidegger, mientras leía a Nietzsche, atento a ver si el diagnóstico nietzscheano era certero y su remedio o superación del nihilismo acertaba a transitar por un nuevo camino. Pero eso significa que la relación de Heidegger con Nietzsche está sustentada en una tensión interna, que implica, a la vez, proximidad y distancia, más aún «distancia en el punto mismo de la proximidad», según Vincenzo Vitiello[10], y proximidad en la distancia misma, pues ambos difieren a partir de un suelo común, «el agotamiento —como ha señalado J. L. Vermal— de la tradición metafísica»[11]. Aun reconociendo su afinidad esencial y *cuasi* congenialidad con Nietzsche frente a la historia del pensamiento de Occidente, no deja Heidegger, sin embargo, de marcar sus diferencias, como entre dos solitarios, que dialogan desde cumbres próximas, pero, a la vez, separadas. Pero no ya porque Nietzsche represente un «poetizar pensante», sino porque su pensamiento, tan riguroso y exigente como el de Aristóteles, según puntualiza Heidegger, aún sigue siendo secretamente metafísico, por no haber planteado radicalmente, pese a todo, la cuestión del ser y la nada.

Se comprende así que la confrontación no tenga aire polémico o refutativo. Es una crítica interna a partir de la cosa misma pensada. Implica, pues, un dentro y un fuera, un estar en el núcleo más interior de lo dicho, llevando el pensamiento del otro al máximo de su valor, incluso haciéndolo crecer desde sí mismo, y, a la vez, un poder rebasarlo o trascenderlo desde su interior. En alemán *Aus-einandersetzung* significa literalmente —precisa Heidegger— poner fuera y enfrente uno del otro a partir del estar juntos uno en otro. «A la vez

---

[9] Remito a la versión española *¿Qué significa pensar?* de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.

[10] *Heidegger, Il nulla et la fondatione della storicitá: dalla «Überwindung der Metaphysik» alla «Daseinanalyse»*, Urbino, Argalia, 1976, pág. 218. En relación con el tema, puede verse especialmente de V. Vitiello, *Utopía del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger,* Nápoles, Guida, 1983.

[11] J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Apéndice «Acerca de la interpretación de Heidegger», Barcelona, Anthropos, 1987, pág. 224. «Son los puntos centrales divergentes que hacen que los dos pensadores sean, en mi opinión, una alternativa fundamental desde un punto de partida común» (Ibíd., 216).

uno y otro fuera uno de otro *(aus-einander),* y con todo uno en otro *(in-einander)*» *(GA,* 50: 84), prendidos ambos en el arrebato o en el vuelo de la cosa misma. Hay algo, pues, de combate en el abrazo y de abrazo en el combate en que se enzarzan los antagonistas, como recoge el término español «confrontación»[12]; un *duellum* o un *agon* —subraya Manfred Riedel—, que equivale a una «lucha de entendimiento»[13]. Pero entender, comprender, no equivale aquí a intentar ponerse de acuerdo, sino a des-acordar a partir del acuerdo básico de que se parte, a sobre-pasarse. El conflicto es productivo si se origina en la cosa misma, asunto del pensar, y debido a su incesante apremio. «Pero la auténtica lucha es aquella en la que los que luchan se superan alternativamente y despliegan desde sí la fuerza para esta superación» *(GA,* 6. 1: 160; *N,* I, 154). Para ello es fundamental «saber elegir» al adversario, capaz de poner en tensión las propias fuerzas creadoras. Que «el *Dasein* escoja su héroe» *(GA,* 2: 509; *ST,* 401)[14], según el *dictum* de Heidegger en *Ser y tiempo,* significa una *Wiederholung* o reiteración de posibilidades, que pro-vienen de ese pasado. Esto vale expresamente de la elección de Nietzsche como compañero de camino. Como ha hecho ver Otto Pöggeler, «él no elige este héroe, en tanto que en esta elección se piensa todavía en un capricho subjetivo; más bien lo encuentra a Nietzsche en un determinado trecho de su camino de pensamiento como el pensador que le transmite lo que hay que pensar»[15], es decir, que le entrega y revela, en su punto extremo, tras «la muerte de Dios», el asunto del pensamiento: la experiencia del nihilismo, como destino de la metafísica, obligándole a tomar una decisión. Pero «repetir» no es reproducir un modelo elegido, sino llevarlo a su pleno cumplimiento. De ahí que esto implique una relación extraña de afinidad y extrañeza, a la vez, de

---

[12] En español, la palabra «con-frontación», aun cargada habitualmente de signo polémico, permite pensar, no obstante, en poner uno frente al otro a partir de lo que está con-junto.

[13] «Der *Agon* wandelt sich in einen *Verständigungskampf,* der im Auseinendergehen der Auffasungen die Hinsichten festlegt, nach denen Übereinkunft sowohl wie Zwiespalt besteht» («Heimisch werden im Denken» en *Verwechselt mir vor Allem nicht. Heidegger und Nietzsche,* Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, pág. 25). En un sentido análogo, señala Pascal David, «was mit dieser Auseinandersetzung geschieht, ist der Übergang von einen "gegenüber" zu einen "innerhalb"» («Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger», en la misma obra citada, pág. 113).

[14] Remito a la excelente versión española *Ser y Tiempo (ST)* de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

[15] *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen, Neske, 1963, pág. 104.

proximidad y distancia, un estar con él y contra él[16]. Así el pensamiento de Heidegger *contra* Nietzsche —señala D. Farrell— permanece siempre al servicio de un pensamiento al encuentro de Nietzsche *(à la rencontre).* La *Auseinandersetzung* permanece subtendida por un *Entgegendenken*, la «confrontación por el encuentro»[17]. Tal salir al encuentro supone un suelo común en que poder encontrarse y, por tanto, «la más íntima afinidad» *(die innigste Verwandschaft)* entre ellos, como reconoce el propio Heidegger a propósito de Nietzsche, «por el sí a lo esencial» *(GA,* 43: 277). Michel Haar ha especificado este suelo común, tanto en el estilo de pensar como en su confrontación con el nihilismo y la metafísica, la puesta en cuestión de su humanismo y antropocentrismo, la vuelta a los griegos primitivos[18], pero siempre, incidiendo en una aguda diferencia, como el filo de una navaja entre ambos: Heidegger elige a su héroe, compañero y adversario Nietzsche, para poder «exorcizar el nihilismo» de un modo más radical. De ahí su método paradójico de comprensión y descomprensión. «Esta estrategia consiste —precisa M. Haar— en acompañar constantemente las posiciones nietzscheanas con vistas a retomarlas y comprenderlas, a darles un máximo de claridad y de fuerza; pero con el mismo toque estas posiciones se encuentran alargadas, reestructuradas y quizá incluso radicalmente modificadas»[19].

Obviamente, tal interpretación entraña violencia —y Heidegger nunca lo ha ocultado. Se trata, de alcanzar la «posición fundamental» *(Grundstellung),* muy a menudo sepultada historiográficamente bajo una densa capa de prejuicios y estereotipos dominantes, que es preciso horadar para llegar a ella. Estas capas solidificadas de interpretaciones suelen ser numerosas cuando se trata de un pensamiento profundo y excepcional, a contracorriente de todo lo habitual. Como recuerda Heidegger a propósito de la filosofía en general, «la forma esencial del espíritu está en la ambigüedad. Cuanto más incomparable sea con otra, tanto más plural la interpretación errada» *(GA,* 40: 11; *IM,* 45)[20]. Esto puede aplicarse especialmente a la filosofía de Nietzsche, una filosofía intempestiva, provocadora, revolucionaria, velada por su propio lenguaje simbólico, y abierta a una pluralidad

---

[16] Sobre el concepto de «discrepancia» *(Zwiespalt),* que comporta paradójicamente una hendidura *(Felsspalt)* en la unión misma, véase: *GA,* 6.1: 191; *N,* I, 180-181.

[17] «Heidegger/Nietzsche», en *Martin Heidegger,* ob. cit., 208.

[18] *La fracture de l'histoire,* ob. cit.,194-196

[19] Ibíd., 194.

[20] Remito a la traducción *Introducción a la Metafísica (IM)* de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956.

de significaciones (moral, política, antropológica, religiosa...): «Pues todo lo verdaderamente pensado de un pensamiento esencial admite múltiples sentidos, y esto por razón de la propia esencia (...). Más bien, la polisemia es el elemento en el que el pensamiento debe moverse para ser riguroso» *(GA,* 8: 75; *QSP?,* 98). No se trata, pues, de destruir esta polisemia por un discurso unívoco y cerrado, sino de ordenarla en torno a un eje de significación fundamental, tanto más recóndito cuanto más amplia sea aquélla. Intenta así Heidegger rescatar a Nietzsche fundamentalmente de la lectura ideológica consagrada por el nacionalsocialismo, así como de las interpretaciones vitalistas y existenciales de su pensamiento. Pero, para ello, no es necesario enredarse en la refutación de tales interpretaciones; basta con sobrepasarlas de golpe al situar la filosofía en su lugar histórico/ontológico, en este caso en la consumación de la metafísica. Para Heidegger, lo revolucionario de Nietzsche no está en su modo ni siquiera en sus consecuencias, sino en la radicalidad de sus preguntas, en la medida en que en ellas «saca a la luz lo decisivo y esencial» *(GA,* 6. 1: 17; *N,* I, 32). En él, lo moral, lo político, lo psicológico o antropológico remite, en última instancia, a una posición metafísica, donde todo cobra su unidad. Según Heidegger, Nietzsche piensa en la raya misma de la metafísica, en su frontera final, donde se traman en su forma definitiva todas las cuestiones abiertas en el comienzo, pero a la vez, en su misma clausura, propician el tránsito hacia una forma nueva de pensar. No es extraño, pues, que el diálogo con Nietzsche voltee toda la historia de la metafísica, al abordarla desde este punto extremo de su consumación *(Vollendung).*

Pero si difícil es hallar el lugar originario de un pensamiento, donde poder encontrarlo, más difícil aún, según Heidegger, es poder perderlo, esto es, desasirse o desembarazarse de él, sobrepasándolo a partir de sí mismo.

> Perder significa aquí: liberarse verdaderamente de aquello que pensaba el pensamiento de Nietzsche. Y esto sólo se produce de tal manera que nosotros, a partir de nosotros, y entregándonos al pensamiento de esto pensado, entremos en el campo abierto de su contenido esencial, y así lo dejemos en el lugar al que de suyo pertenece *(GA,* 8: 55; *QSP?,* 42).

Esta tarea interpretativa exige la máxima violencia, pues abre una cesura en el núcleo mismo de lo pensado. Supone poder liberar el pensamiento del otro desde su lugar de originación, y a la vez, poder librarse de él, abandonando, desde él, el lugar desde donde piensa; en una palabra, trascenderlo, pero no al modo dialéctico de una supera-

ción *(Aufhebung)* que intentase entenderlo mejor desde un pensamiento superior y más abarcante, sino ensayando «el paso atrás»[21], el rescate de lo que escapa a su planteamiento, de lo que de im-pensado *(Un-gedachte)* hay en él:

> Sólo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial. Y con ello el diálogo pensante a dos con el pensador no se hace más cómodo, sino que llega por vez primera a una agudeza creciente en la disputa *(GA,* 8: 57; *QSP?,* 43).

La confrontación entra así en la zona de lo litigioso, esto es, en la disputa por aquello que habría que pensar y quedó im-pensado en el pensamiento. No se trata, empero, de pensar mejor *(besser),* sino de pensar de otra manera *(anders) (GA,* 5: 213; *CB,* 194), retorciendo lo pensado o volviéndolo hacia su zona de sombra. Ciertamente aquí reside el peligro de que la violencia se despeñe en la arbitrariedad, como denuncia Kart Löwith a propósito de la lectura heideggeriana de Nietzsche[22], pero cuya única salida no es pensar más estricta y literalmente lo pensado, como si existiera tal cosa como un canon de objetividad hermenéutica, como cree Löwith, sino re-pensarlo y des-pensarlo desde el límite mismo que lo constituye. Dada la importancia que tiene lo im-pensado en la hermenéutica heideggeriana, importa en este punto evitar equívocos. Lo im-pensado no es lo deficientemente pensado o lo todavía no pensado de modo suficiente. Tampoco lo supuesto o presupuesto, en que se apoya un pensamiento, o simplemente lo implícito, que debería ser explicitable. Mucho menos el resto, más o menos indefinido, de lo que un pensamiento deja fuera o no toma en consideración. Como precisa Heidegger,

> lo impensado en un pensamiento no es un defecto que vaya inherente a lo pensado. Lo *no*-pensado es en cada caso solamente lo

[21] En este sentido de retroscender comprendiendo es muy significativo el fragmento de la carta de Heidegger a Jaspers, el 5 de julio de 1949, citada por Pascal David, «*En mí todo va,* sea dicho sobriamente y sin queja, *hacia atrás (rückwärts),* como si debiera algo ser pensado todavía más significativamente *(deutlicher)* en la situación *(Wegstelle),* en la que fui empujado, en 1911, hacia fuera de la teología y, esto significa, a la vez, de la metafísica. Tengo el sentimiento de crecer sólo en las raíces, y no en las ramas» (citado por P. David en «Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger», art. cit., 120).

[22] Sobre la combinación en la hermenéutica heideggeriana de sutileza y violencia, que le lleva a la arbitrariedad, puede verse K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Madrid, Rialp, 1956, págs. 202-204.

> im-*pensado.* Cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo im-pensado en él *(GA,* 8: 82; *QSP?,* 102).

Lo im-*pensado*, según advierte el subrayado, pertenece a lo *pensado,* forma parte de él, no le queda fuera, sino dentro, como su ceñidor. No es lo que excluye un pensamiento, como si quedara ajeno a su forma mima. Tampoco es el reverso de un pensamiento, como si bastara con darle vuelta o volverlo del revés, pues la mera inversión, observa Heidegger, reproduce invertida la misma forma o estructura del pensamiento. Más bien, lo im-pensado es el límite intrínseco, que constituye a un pensamiento desde dentro, configurando su *forma mentis,* en virtud de la pregunta que lo determina en cuanto tal. Por ser el límite de y en lo pensado, se le cierra a sí desde sí mismo, en la medida en que se le sustrae, como su condición. De ahí que no pueda pensarlo, pese a estar en lo pensado, pues define la forma del pensamiento, en la que se está. Sólo a un pensamiento «otro», que pregunte por esta forma misma, poniéndola en cuestión, podría serle asequible lo *im*-pensado del primer pensamiento, pues habría saltado con su pregunta más allá de este límite, a su zona de sombra. De ahí que «cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo im-pensado en él»: esto es, cuanto más fundamental pretenda ser, más rica será su ambigüedad y más potente su límite, en tanto no alcanza a ver la cuestión misma del fundamento. Así, por ejemplo, una tesis esencial acerca de lo que es, responde a una pregunta metafísica y queda, como tal, encerrada en su límite insuperable, pues no pregunta por la pregunta misma de la metafísica, lo único que haría saltar desde dentro este límite.

Con arreglo a esto, lo im-pensado de la metafísica tiene que ver con el modo en que se constituye la forma de la metafísica, dejando su «envés». La metafísica ha dejado de pensar su propia condición de posibilidad, al pretender constituirse como el lugar del fundamento. Al entender el ser de lo ente como presencia permanente y consistente *(Anwesende/Beständige),* deja sin pensar el horizonte mismo del haber presencia. De ahí que «La pregunta de "ser y tiempo" apunta a lo no pensado en la metafísica. En esto no pensado descansa la metafísica» *(GA,* 8: 106; *QSP?,* 68). Se diría que la metafísica piensa el ser y el tiempo separadamente, pero no piensa la relación entre ellos, el «y» de su conjunción. El problema de la metafísica no es otra cosa que la tensión fundamental de ser y devenir, cuya es-cisión en un doble mundo contrapuesto fue obra de la de-cisión platónica. Según sus propias palabras, Nietzsche plantea el problema ontológico, desde y contra el platonismo, y llega a pensar el ser como tiempo, y has-

ta vincula, en el pensamiento del eterno retorno, el ser con el devenir en aquella fórmula que Heidegger toma por su pensamiento cifra: «que *todo retorne* es el más extremo *acercamiento del mundo del devenir al mundo del ser: cima de la consideración*»:

> Pensar el ser, la voluntad de poder, como eterno retorno, pensar el pensamiento más grave de la filosofía, quiere decir pensar el ser como tiempo. Nietzsche pensó este pensamiento, pero no lo pensó aún como la *pregunta* por ser *y* tiempo. También Platón y Aristóteles al comprender el ser como *ousía* (presencia), pensaron este pensamiento, pero al igual que Nietzsche, tampoco lo pensaron como pregunta *(GA,* 6. 1: 17; *N,* I, 33).

Se necesita, pues, una pregunta que envuelva por detrás a la metafisica, desde su pro-cedencia *(Herkunft)* posibilitante, para poner así de manifiesto lo im-pensado por ella. En lo tocante a este punto, Heidegger precisa distinguir entre pregunta directiva *(Leitfrage)* y pregunta fundamental *(Grundfrage).* En la metafísica, la pregunta directiva o conductora versa sobre «el ente en cuanto ente», en su pura trascendentalidad; se pregunta por «lo que es el ente» *(tí to on),* pensado en su totalidad y en su fundamentalidad, conforme a una constitutiva duplicidad onto-teo-lógica (Aristóteles). Pregunta, pues, por el ser del ente, su esencia y su modo de ser (existencia), su verdad y principialidad en la constitución de aquel ámbito trascendental que abarca y traspasa a cada ente. Instituye así el lugar del fundamento y el modo de fundamentar. Pero no puede reparar en el darse del fundamento mismo, y por tanto no formula la pregunta fundamental. Esta, que la metafísica deja por detrás, reza así: ¿qué pasa con el ser?, ¿qué es este ser mismo?

> Es la pregunta por el sentido del ser, no sólo por el ser del ente; y el concepto de sentido está aquí exactamente delimitado como aquello desde donde y en base a lo cual el ser en cuanto tal puede revelarse y llegar a la verdad. Lo que hoy se ofrece como ontología no tiene nada que ver con la auténtica cuestión del ser *(GA,* 6. 1: 15-16; *N,* I, 31).

No se trata de que la pregunta fundamental sea más general y abarcadora, sino más in-cisiva y de-cisiva, en la medida en que encara la diferencia ontológica ser/ente, obertura de sentido y modo de presencia respectivamente. Trasponiendo este planteamiento a la clave ontológica de la verdad, mientras que la pregunta conductora se orienta hacia el estado de des-ocultamiento *(alétheia)* del ente en su

totalidad, de su estar y permanecer en lo abierto, la pregunta fundamental, en cambio, se interesa por el des-ocultar mismo como el Acaecimiento *(Ereignis)* de abrirse el claro (obertura) donde algo puede estar presente y salir al encuentro. En tal pregunta ya no queda nada por detrás o, como precisa Heidegger, «nada queda fuera de la pregunta, ni siquiera la nada. Por ello la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser» *(GA,* 6. 1: 65; *N,* I, 73). Lo im-pensado en todo lo pensado acerca del ser del ente, es justamente el ser en cuanto haber originario, la eclosión del claro en que acaece el sentido de lo ente. Para Heidegger es este el asunto propio del pensar:

> El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no sólo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo *(GA,* 5: 212; *CB,* 193).

Con estas aclaraciones y precisiones queda diseñado el marco hermenéutico de Heidegger. Ciertamente, como ha señalado K. Löwith, «la diferenta ontológica decide toda la interpretación esencial de la metafísica»[23], pero ello implica, además, la relación ser/nada, y la misma apertura de la ek-sistencia *(Dasein)* en la nada al ser. En estos tres vértices se juega, pues, la confrontación entre Heidegger y Nietzsche. Es digno de notar que estos tres vértices pertenecen a la cuestión del nihilismo y en ellos se decide su re-solución. En este sentido, Nietzsche obliga a Heidegger a una toma de de-cisión *(Entscheidung),* que a partir de la cosa misma del pensar —la experiencia del nihilismo— res-cinda su camino y lo escinda en una nueva dirección. Como observa Pöggeler, «la confrontación con Nietzsche, en cuanto decisión sobre la resolución de la pregunta por el ser, es también una decisión sobre el pensamiento de Heidegger, un camino en el cual Heidegger se afana trabajosamente en distintas presuposiciones, que determinaron su pensamiento»[24].

---

[23] *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* ob. cit., 194.
[24] *Der Denkweg Martin Heideggers,* ob. cit., 108-9.

METAFÍSICA Y NIHILISMO

Cuando Heidegger y Nietzsche hablan de metafísica no se refieren sólo a su concepto escolar *(Schulbegriff),* como un sistema conceptual fundado en el principio de razón suficiente, sino, por utilizar una distinción kantiana, a su concepto mundano o cósmico *(Weltbegriff),* en cuanto destino histórico que alcanza a la totalidad de la cultura y la civilización de Occidente. En otros términos, no a la idea de la metafísica, sino a su realización efectiva e integral en las distintas figuras de mundo, hasta alcanzar su *eschaton* o límite extremo en el mundo actual. La metafísica ha alcanzado la consumación *(Vollendung)* de sus posibilidades, y, por tanto, a la vez su extenuación. »El final de la filosofía (=metafísica) es el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar»[25]. Esta figura extrema de mundo es para Nietzsche «la decadencia», una etapa de bancarrota de todos los valores supremos, consagrados por la metafísica, y en la que el positivismo, el historicismo y el utilitarismo, digeridos por la administración de las masas, dominan la confusión y banalidad de la vida. Para Heidegger, en cambio, se trata de la civilización científico-técnica y el Estado de la administración total. «Final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial en cuanto ésta se basa en el pensar del Occidente europeo»[26]. Ambos piensan en y desde una situación de extrema indigencia, que Nietzsche ha recogido en la expresión, asumida por Heidegger, «crece el desierto: ¡ay de aquel que esconde desiertos!», y en la penuria consiguiente del pensar: «Lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos todavía» *(GA,* 8: 69; *QSP?,* 93). Ambos creen, por lo demás, que esta situación no es un azar, sino un destino: está inscrita, por así decirlo, en la lógica interna de la metafísica de Occidente, y exige, en su punto extremo, el tránsito *(Übergang)* hacia una forma nueva de pensar. Se trata del nihilismo[27] como rea-

---

[25] «El final de la filosofía y la tarea del pensar», recogido en *Kierkegaard vivo,* Madrid, Alianza Editorial, 1966, pág. 132.

[26] Ibíd., 135.

[27] «De manera que ocaso de lo trágico (Nietzsche) y olvido del ser (Heidegger) —ha escrito certeramente Remedios Ávila— son fenómenos análogos en uno y otro pensador, fenómenos que admiten un mismo nombre para designar la historia en la que aquel ocaso y este olvido se han desarrollado y han seguido su curso. Ese nombre común que ambos usan es nihilismo» *(El desafío del nihilismo,* Madrid, Trotta, 2005, pág. 241).

lización y acabamiento de la metafísica. Por expresarlo en toda su envergadura histórica.

> La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen *(GA,* 5: 221; *CB,* 200).

El nihilismo constituye, por tanto, una experiencia histórica, que determina radicalmente nuestra situación espiritual; más aún, un destino, que nos ha alcanzado sobreviniendo desde los fundamentos de nuestra historia. Pensarlo es tanto como encarar resueltamente un desafío, que repercute en la totalidad de nuestra existencia:

> Pensar el nihilismo quiere decir estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esa época de la historia occidental tienen su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y justificación, su certeza e inseguridad, en una palabra: en aquello en que tienen su verdad *(GA,* 6. 2: 32; *N,* II, 41).

LA CRÍTICA GENEALÓGICA A LA METAFÍSICA

Tal destino se encierra en la frase «Dios ha muerto», como compendio del orden metafísico del mundo. Como señala Heidegger, «la expresión "Dios ha muerto" no es un enunciado ateísta sino la fórmula que refleja la experiencia fundamental de un acontecimiento de la historia universal» *(GA,* 6. 1: 158; *N,* I, 153). No es, pues, una idea sino una experiencia histórica. Se trata del derrumbe del fundamento. Con ello piensa Nietzsche en el Dios de la onto-teo-logía tomado a una, ontológica y moralmente, como razón del mundo. «Es sobre todo la conexión entre la idea ontológica y el ideal moral —precisa E. Fink— lo que Nietzsche combate e impugna como Dios»[28]. Dicho sumariamente: la metafísica ha surgido precisamente de esta conexión entre la exigencia lógico-lingüística de una razón suficiente y la exigencia ética de un sentido y finalidad del mundo. Pero la inspiradora y muñidora ha sido la moral: incapaz de soportar la contingencia del devenir, la moral lo condena como un mundo de engaño

[28] *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 175.

y apariencia, y busca su compensación imaginaria en un bien ideal y perfecto. La razón lógica, puesta al servicio de esta exigencia, trasciende dialécticamente las apariencias hacia un mundo verdadero, el trasmundo ontológico, en que puedan éstas quedar asentadas en su fundamento. Se trata, pues, de un constructo o artificio mental, de una «hipótesis extrema», tal como la denomina Nietzsche, urdida por la necesidad de dar sentido y valor al mundo del devenir. Pero, cuando este mundo en sí, urdido por ella, se le viene abajo, porque se descubre de una u otra forma la inanidad que lo habita, se produce el nihilismo. Cuando se busca un sentido del devenir en una inteligencia providente y se descubre que esta finalidad está refutada por el curso real del mundo, o una totalidad sistemática en que apoyarse, y sólo encuentra el caos y la indeterminación, o una verdad firme e inmutable, que, sin embargo, se desvanece de continuo en el relativismo, sobreviene la decepción. Llega a comprender que «no se podía interpretar el carácter general de la existencia ni por la idea de fin, ni por la idea de unidad, ni por la idea de verdad. Nada se ha conseguido ni obtenido de este modo (...). En resumen: las categorías de "fin", "unidad", "ser" con las que nosotros hemos añadido un valor al mundo, nosotros mismos las *retiramos* de nuevo —y entonces el mundo *parece carente de valor*» *(VIII/2:* 290; *FP,* 396)[29]. Tal decepción sólo puede ser superada críticamente por el descubrimiento del autoengaño. El método genealógico descubre en esta posición meta-física de pretender fundar lo infundado desde una razón de ser, una actitud de resentimiento contra la vida. «Es entonces cuando el espíritu de venganza se pone a forjar otro mundo, el mundo metafísico de lo intemporal e imperecedero, un mundo, a cuya cara el del tiempo y su "fue" no es más que una forma de no-ser»[30]. Pero este mundo en sí resulta ser una ficción debida a la impotencia de la voluntad para afrontar al mundo en su radical contingencia. En la medida en que se cree en ella y se encubre con ello su carácter de ficción —de ficción consoladora—, tomándola por lo más real y verdadero de todo lo real, la ficción se vuelve un autoengaño, que bajo el señuelo de ayudar a la vida, la deprime y rebaja en su verdadero valor. Se descubre

[29] Citamos las obras de Nietzsche por la edición *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW),* editada por G. Colli y M. Montinari, Berlin, Gruyter, 1970, indicando tan sólo el tomo y página. Para la traducción de los *Fragmentos póstumos (1885-1889) (FP),* seguimos la excelente edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, y con la versión al castellano de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006.

[30] Henri Birault, *Heidegger et l'experience de la pensée,* París, Gallimard, 1978, pág. 559.

entonces que la razón pura es el ensueño compensatorio de una voluntad impotente:

> De los nombres más santos yo he sacado las tendencias destructoras, se ha llamado Dios a lo que debilita, enseña debilidad, contagia debilidad ...yo he encontrado que el «ser humano bueno» es una forma de autoafirmación de la *décadence (VIII/3:* 206; *FP,* 629).

Tanto la abstracción lógica o vaciamiento del mundo sensible como la represión ética de la sensibilidad son expedientes que la metafísica usa para sancionar su desprecio y abandono de este mundo. La razón pura se ve en la necesidad de justificar la vida por el rodeo ideal de lo absoluto e incondicionado, —un bien trascendente o un deber categórico—, porque previamente se la ha privado de toda significación y valor interior. Se ensalza el ideal ascético de la renuncia para sublimar la crueldad contra uno mismo. De ahí la gran antinomia: «en cuanto creemos en la moral, *condenamos* la existencia» *(VIII/2:* 237; *FP,* 363). Los juicios morales no son más que negaciones y condenaciones. Metafísica y moral trabajan, por tanto, desde aquel instinto de muerte, que Nietzsche atribuye a Sócrates. A la luz de esta crítica genealógica a la voluntad de venganza, se invierte radicalmente el planteamiento de la cuestión metafísica. El ser parece como «el último humo de la realidad evaporada». El método abstractivo de la metafísica como el represivo de la moral conducen a un mismo resultado: el vaciamiento del único mundo real, pues aquellos caracteres y predicados que hemos atribuido al verdadero mundo son producto del no-ser. Análogamente, el bien trascendental aparece como un expolio al apetito experimental de la vida o el deber se convierte en un límite de la voluntad de creación. El problema del nihilismo cambia radicalmente de signo. No es ya que en el lugar de Dios no haya nada, como cree el desengañado o el nihilista pasivo, sino que lo habita la nada; que es el hueco abismal producido por la renuncia a la riqueza de este mundo. Lejos de ser Dios la cifra de toda realidad *(Inbegriff),* es la cifra del vacío. «Dios era la máscara de la nada —precisa muy gráficamente E. Fink—. Al interpretar Nietzsche moralmente tanto a Dios como al trasmundo metafísico puede hablar del desenmascaramiento de Dios, es decir, del *nihil* oculto en el *summun ens»*[31]. La crítica genealógica ha puesto así de manifiesto en la decadencia un apetito tanático, «el instinto de la autodestruc-

[31] *La filosofía de Nietzsche,* ob. cit., 182.

ción, la voluntad de la nada», como responsable del mundo vacuo de la ontoteología. A la postre, el ideal ascético acaba destilando el veneno letal que lleva en su seno. Una cita de la *Genealogía de la moral* lo confirma:

> Ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo —¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, pero es y no deja de ser una *voluntad!*..Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer (VI/2:* 430; *GM,* 185-6).

El nihilismo se muestra ahora en toda su envergadura como un acontecimiento dúplice, que expresa tanto la estructura vana del trasmundo metafísico como la actitud nadificadora de la voluntad. «Por consiguiente, el nihilismo marca a la vez —escribe Jean Granier— el desvelamiento de la nada, que soportaba el sistema ideal de las verdades metafísicas y el desvelamiento del proceso por el que la voluntad de poder negativa ha llegado a confiscar en su provecho la totalidad del mundo real»[32]. La referencia metafísica de este nihilismo pasivo es inequívocamente Platón, y junto con él, en su misma onda de idealidad, el Dios cristiano, en la medida en que Nietzsche entiende el cristianismo como un platonismo para el pueblo. No queda, sin embargo, reducida la crítica de Nietzsche a la estación platónica. En muy varia medida, toda la metafísica ha sido platónica en su forma de pensar. También la modernidad está inscrita en la misma lógica del fundamento, aun cuando fragüe en las figuras de lo que ha llamado Nietzsche el nihilismo incompleto. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica encuentra su prolongación secularizada en la onto-antropo-lógica de la modernidad. Se trata de una figura paradójica, pues de un lado representa el asalto crítico a la trascendencia metafísico/religiosa, por obra del principio de inmanencia, y el inicio del proceso de secularización, pero del otro, reintroduce en la subjetividad trascendental la economía del fundamento y reconstruye sobre esta base un orden absoluto de valoración. En una palabra, derroca al Dios de la ontoteología, pero instaura en su lugar nuevos ídolos, ya sea la subjetividad incondicionada, la humanidad, el Estado, la Na-

---

[32] *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* París, Du Seuil, 1966, pág. 244.

ción, la clase social, en cuanto portadores del sentido total de la existencia[33].

No puedo referirme en este punto a los apuntes críticos que dedica Nietzsche a la hipóstasis ontológica del sujeto o del yo pensante o a la magnificación de la conciencia. La entronización moderna de la razón como clave única de explicación y justificación del mundo reproduce el diseño metafísico de una razón soberana y providente. «Resultado: *la fe en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo» *(VIII/2:* 291; *FP,* 396). Más aún: ahora se exagera el moralismo como compensación del déficit religioso, que arrastra la modernidad, y el imperativo categórico toma el relevo del principio teológico de un orden moral del mundo. A juicio de Nietzsche, la antropodicea que emprende el humanismo moderno no es menos frágil y deleznable que la teodicea clásica. La secularización proyecta por doquier el rostro desvaído del Dios muerto. Es el nihilismo incompleto, cuyas formas buscan siempre un expediente sustitutorio. La crítica de Nietzsche contra el doble mundo platónico de verdad/apariencia, se amplia también, como ha mostrado Heidegger, al dualismo cartesiano de espíritu y cuerpo (o libertad y mecanicismo), o al hegeliano de universal e individual, que conduce al espíritu absoluto. No es sólo inversión del platonismo, sino no menos del cartesianismo y el hegelianismo[34], confrontándolos con sus consecuencias devaluadoras y nihilistas. Y, por supuesto, no puede faltar la crítica a la forma extrema de la voluntad de venganza en Schopenhauer: «el pesimismo como forma preliminar *(Vorform)* del nihilismo» *(VIII/2:* 157; *FP,* 318). Con esta pre-figuración parece aludir Nietzsche a Schopenhauer, maestro de pesimistas. Pero el pesimismo es más un estado psicológico que un

[33] Heidegger ofrece un buen resumen de este proceso secularizador: «En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huída del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve a favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio» *(GA,* 5: 220; *CB,* 199-200).

[34] Remito en este punto a la minuciosa exposición de estas inversiones en Michel Haar. «Ainsi nous aurions successivement l'effacement de trois oppositions majeures de la métaphisique: essence/existence, âme/corps, individuel /universel. Cet effacement inaugure le déclin de la métaphysique comme doctrine, mais induit son effectuation dans la realité, dans la mesure où la Technique va pouvoir fonctionner sur le mode spéculaire de l'absence de but, ou de la circularité» *(La fracture de l'histoire,* ob. cit., 1994, pág. 273).

nivel de análisis del problema. «La lógica del pesimismo (lleva) hasta el último *nihilismo*» *(VIII/2:* 237; *FP*, 363). El dardo está dirigido contra Schopenhauer. Tampoco éste ha sabido escapar a la cuestión del fundamento. Schopenhauer no ha renunciado a la metafísica ni al ideal ascético cristiano. Sigue planteando el problema en los términos ontológicos de un fondo último incondicionado. No ve la nada del en-sí, sino que se limita a proclamar que este en-sí es la inversión del Dios razón providente. Se diría que razona a la contra de la onto-teología, pero manteniendo su estructura de pensamiento:

> Lo incondicionado, en la medida en que es aquella suprema perfección, no puede proporcionar el fundamento de todo lo condicionado. Schopenhauer, que quería que no fuese así, tuvo necesidad de pensar este fundamento metafísico como opuesto al ideal, como «voluntad mala y ciega»: de este modo podía ser lo que aparece, lo que se revela en el mundo del fenómeno *(VIII/2:* 206; *FP*, 345-6).

Otra complicidad de Schopenhauer con la concepción moral/religiosa del mundo es haber cifrado la ética en el sentimiento de la compasión, de ascendencia cristiana, y en plantearse la salida liberadora en la negación de la voluntad más que en su reafirmación como voluntad creadora.

La ambivalencia del nihilismo

Pero más decisivo que las formas del nihilismo, aquí tan sólo apuntadas, es su carácter jánico, según el signo negativo o positivo con que lo vive, esto es, lo interpreta y se lo apropia la voluntad. El mismo Nietzsche se ha hecho cargo de esta ambivalencia: «El nihilismo es ambiguo. El nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: como nihilismo activo (...). Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo pasivo» *(VIII/2:* 14-15; *FP*, 241-2). Este doble signo remite, a su vez, a la doble polaridad en que se presenta la voluntad de poder; ya sea en decadencia, como voluntad de la nada, o en ascenso y reapropiación de su potencia, en cuanto voluntad de creación. «Según la estructura del proyecto que ha presidido a la eliminación de la trascendencia divina —puntualiza certeramente Jean Granier— el nihilismo marcará la confirmación de la alienación metafísica del hombre o la apropiación por el hombre de su destino. En lenguaje nietzscheano, se traduciría esto diciendo que el sentido del nihilismo

depende de su orientación con respecto a la doble polaridad del Ser, como vida ascendente y como voluntad de nada»[35]. Como advierte Nietzsche, el nihilismo puede ser un signo de debilidad o un signo de fuerza, de abandono y dimisión o bien, en sentido contrario, de creación y experimentación. La primera actitud entiende el nihilismo como un proceso de descomposición, como la quiebra y bancarrota de lo que creía ser el verdadero mundo y que ahora se le muestra en su inanidad. «Todo es vano y todo ha sido en vano» —parece decirse. La falta de fundamento la vive como un destino aciago, que la arrastra y la precipita, ¡también a ella!, en la nada. Entiende la decadencia, no como propia de su actitud, sino como un proceso trágico, en que está inmersa sin remedio. Incapaz de reconocer su propia voluntad de nada, experimenta la disolución universal como algo ajeno a ella, la pérdida de sentido y de valor, que induce al abandono y la muerte de la voluntad. Es la nada pasiva que corrompe el mundo y su propia existencia. De nada vale resistirse a este destino en forma de un nihilismo reactivo de reafirmación de lo perdido, porque esto no haría más que agravar la decadencia. La única actitud es acoger esta nada y confiarse a ella. Es el budismo. Hay, no obstante, como señala Nietzsche, una forma europea de budismo, que es activa y destructiva. Sin embargo, este nihilismo activo[36] todavía no ha logrado trascender la vivencia anonadadora. Por el contrario, la actitud de vida ascendente vive el proceso como una nada activa, liberadora que, al desenmascarar el trasmundo, emancipa a la voluntad y la deja en franquía para su tarea de creación. «Nihilismo —precisa Nietzsche— como ideal de potencia suprema del espíritu, de vida exuberante: en parte destructor, en parte irónico» *(VIII/2:* 17; *FP,* 243). Es el nihilismo consumado o completo, que, según comenta Heidegger, «debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto, poner los valores de otra manera, transvalorarlos» *(GA,* 5: 226; CB, 204).

Esta doble modalidad existencial viene a coincidir con la distinción nietzscheana entre un pesimismo de los débiles, que se consume en lamento y pasión, y el pesimismo de los fuertes, capaz de convertir en *chance* creadora la falta de fundamento. El primero vive lo trágico del sin-sentido como un destino o *fatum;* el segundo como una forma de vida, que guarda la experiencia suma de la libertad. Para el

---

[35] *Le problème de la vérité chez Nietzsche,* ob. cit., 264-5.

[36] Sobre las diversas imágenes, en que es posible verter este nihilismo activo —la hermenéutica, la vitalista y la pragmatista—, véanse las finas matizaciones de G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche,* ob. cit., 210-212.

tránsito de una modalidad a otra es preciso apurar la experiencia del nihilismo sin subterfugios ni autoengaños. No es posible superar el nihilismo sin atravesarlo desde la vivencia anonadadora de la desvalorización. Lo contrario lleva al salto en el vacío o a la inútil resistencia que no hace más que agravar la actitud decadente. De ahí la necesaria conexión interna que propone Nietzsche entre ambas dimensiones o sentidos, aun en medio de su ambigüedad, el nihilismo pasivo de la mera desvalorización y el activo de la transvaloración[37]. No es fácil alcanzar esta posición del nihilismo consumado, en que se invierte radicalmente su sentido. El mismo Nietzsche confiesa en uno de los *Fragmentos póstumos* que él ha sido nihilista durante mucho tiempo. Quizá se refiera con ello a que su meditación había estado más polarizada en el análisis del nihilismo que en el despejamiento de un nuevo horizonte; o bien a que su nihilismo activo, crítico destructivo, no había logrado dar forma a una actitud práctica de transvaloración. En todo caso, dejó bien claro el signo ascendente, liberador —voluntad de creación— en que se situaba su obra y su actitud:

> Tengo la dicha y también el honor mismo que la acompaña, de haber reencontrado la vía que, después de milenios enteros de confusiones y errores, conduce a un sí y a un no. Yo enseño no a todo lo que debilita, a lo que agota. Yo enseño sí a todo lo que fortifica, a lo que acumula fuerza, a lo que al orgullo ——. Hasta ahora no se ha enseñado ni lo uno ni lo otro; se ha enseñado la virtud, la des-simismación *(Entselbstung)*, la compasión, incluso se ha enseñado la negación de la vida... Todo esto son valores de los agotados *(VIII/3:* 206; *FP,* 628).

Ahora bien, el tránsito de la des-valorización del mundo a su trans-valoración requiere la in-versión de aquel fundamento ontológico de valor, que viene obrando en la metafísica como orden ideal y razón superior de lo inteligible.

LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER

La confrontación heideggeriana con Nietzsche viene determinada por un contexto histórico que, en cierto modo, predetermina su planteamiento. «No es en modo alguno un azar —escribe M. Haar al respecto— que Heidegger haya comenzado su lectura sintomática

[37] Véase la unidad del fenómeno del nihilismo en Vattimo, ob. cit., 56.

de Nietzsche en 1935, o sea casi inmediatamente después de su dimisión del Rectorado. Esta lectura, como la de Hölderlin, tiene un sentido político tanto como filosófico»[38]. Representa, pues, de un lado, su discrepancia y ajuste de cuentas con la lectura nazi dominante, aludida con un gesto de desdén, pero, a la vez, su inicial divergencia del nihilismo activo y creativo, en que Jünger había cifrado el espíritu de una nueva época. Y más fundamentalmente, el comienzo de una crisis interior, su propio autodistanciamiento de posiciones de política de gran estilo y de pensamiento radical revolucionario, que él mismo había compartido. La decepción *(Enttäuschung)* que le produjo el reconocimiento de que «la política no se deja guiar por la filosofía», —señala Gawoll— le llevó al abandono del Rectorado, «y tanto más intensivamente impulsa a Heidegger, después de que naufragara su concreto *engagement,* desde la mitad de los años treinta, a una confrontación filosófica con el nihilismo. Sorprende con ello que el nihilismo en Heidegger gane en significación explícitamente en el momento, en que se reprocha a su filosofía tendencias autodisolventes»[39]. Los trazos de esta reacción se constatan en su *Introducción a la Metafísica.* De una parte, su crítica a la lectura oficialista de Nietzsche, en un texto ampliamente comentado:

> Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en esas turbias aguas de «valores» y «totalidades» *(GA,* 40: 208; *IM,* 228).

El paréntesis, tan enfático, muestra inequívocamente hasta qué punto la visión heideggeriana de Nietzsche estaba determinada por la obra de Jünger acerca de la nueva figura metafísica del «trabajador» como el tipo configurador de una nueva época histórica, sobre el principio de la técnica como «movilización» del mundo[40]. A juicio de Heidegger, —así lo viene a reconocer más tardíamente—[41] la obra de

---

[38] *La fracture de l'histoire,* ob. cit.,157.

[39] *Nihilismus und Metaphysik,* Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1989, págs. 248-9.

[40] Véase E. Jünger, *El trabajador* (especialmente el parágrafo dedicado a «la técnica como movilización del mundo por la figura del trabajador», 2.ª parte, §§ 44-57), Barcelona, Tusquets, 1990, págs. 147-187.

[41] Como escribe Heidegger a Jünger en «Hacia la pregunta del ser», «su obra *El Trabajador* pertenece a la fase del nihilismo activo (Nietzsche) (...) La acción de la

Jünger representa una forma de nihilismo activo, llevado a sus últimas consecuencias. Nietzsche era el precedente de esta vinculación de técnica y modernidad, aun cuando debido a su «confusa maraña con la idea de valor (...) no alcanzó el centro propiamente dicho de la filosofía» (Ibíd.). Pero, a la vez, Heidegger, quizá con intención de protegerse de los reproches nihilistas que ya se le dirigían a su obra, especialmente a la conferencia *Was ist Metaphysik?,* comienza a tomar distancias de ese planteamiento grandioso, que, al intentar traspasar el nihilismo, ha acabado con reproducirlo en una forma radical. Y esto significa tomar distancias con respecto a Nietzsche. La confrontación con Nietzsche se convierte así para Heidegger en el medio para librarse de su espejismo con el nacionalsocialismo (de su «interior verdad y grandeza»), y poder saldar así, como sugiere Hannah Arendt, su conciencia de culpa por este extravío político. No en vano la referencia al texto nietzscheano acerca del ser «como el último humo de la realidad evaporada» aparece como un *motto* de su reflexión.

> Todavía esta obra no parece haber dejado por detrás de sí los peores abusos. Al hablar aquí de Nietzsche, no queremos tener nada que ver con todo eso, ni llevarlo a una ciega heroicidad. La tarea es demasiado decisiva, y, al mismo tiempo, sobria, como para hacerlo. Consiste en desplegar por completo el ataque impetrado por Nietzsche, y realmente aplicado por él. El ser ¡vapor y error! (...) ¿Decía Nietzsche la verdad? ¿O sólo es la víctima de un viejo error y negligencia? Pero en cuanto tal víctima ¿no sería acaso el testimonio desconocido de una nueva necesidad? *(GA,* 40: 39-40; *IM,* 71-72).

¿Qué sería esta nueva necesidad de un tiempo indigente si no la de superar el nihilismo de un mundo que con frases heroicas o con la organización industrial sometida a una expansión del poder, se ha cerrado a la fuerza de las grandes preguntas? El logocentrismo y la téc-

---

obra consistió —y consiste aún en función modificada— en que hace visible el "total carácter del trabajo" de todo lo real desde la figura del trabajador. (...) Pero el ente en su totalidad se muestra a Vd. a la luz y a la sombra de la metafísica de la voluntad de poder, que Nietzsche interpreta a la luz de una teoría del valor» (En *Acerca del nihilismo,* Barcelona, Paidós, 1994, pág. 79). Sobre la influencia de la lectura de esta obra en Heidegger, al que éste dedicó un Seminario de estudio, comparto el juicio de W. Müller-Lauter: «Heidegger verdankt Jüngers "Optik" ein besonderes Verständniss des Ganzen des Seienden in seiner metaphysichen Spätgestalt. Seine Nietzsche-Vorlesungen sind durchzogen von Hinweisen und mehr noch von Anspielungen auf die Schriften Jüngers» («Über den Nihilismus», art. cit., 50).

nica planetaria, ambos productos de la metafísica, han erradicado la cuestión capital:

> Por todas partes nos encaminamos en medio del ente, y no sabemos qué pasa con el ser. Ni siquiera sabemos que ya no lo sabemos. (...) Tal cosa sucede aun cuando, actualmente, nos esforcemos por mostrar que esta pregunta por el ser sólo produce confusión y que, al actuar destructivamente, es nihilismo (...) Pero ¿donde está en obra el nihilismo propiamente dicho? Allí donde se está adherido al ente corriente y se piensa que basta, como ocurre hoy, con tomarlo como el ente que es ahora. Con eso se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada *(nihil)* que, en cierto modo, al presentarse, también «es». Aspirar tan sólo al ente por olvido del ser: he aquí el nihilismo. Este, así entendido, constituye el *fundamento* de aquel otro que Nietzsche planteó en el primer libro de la *Voluntad de poder.* Penetrar expresamente hasta los límites de la nada —al preguntar por el ser— e incluirla en la pregunta ontológica es, *por el contrario,* el primer y fecundo paso para una verdadera superación del nihilismo *(GA,* 40: 211-212; *IM,* 231-2).

Tal es el programa esbozado de su confrontación con Nietzsche que iba a ocuparle en los siguientes veinte años. De un lado pretende penetrar en la «posición fundamental» de Nietzsche, que él mismo no pudo alcanzar y liberarlo de todas las capas encubridoras de la ideología nacional-socialista o de sus versiones vitalistas y existenciales. Pero, del otro, como su reverso, rebasar a Nietzsche desde Nietzsche, con un sentido más radical y propio de nihilismo, y despejar, con ello, una verdadera vía de superación. Ahora bien, la pre-comprensión de Nietzsche, heredada un tanto acríticamente por Heidegger de la lectura de Jünger, orienta ya de antemano toda la exégesis. Nietzsche es el responsable de esta fase extrema de nihilismo activo. Esta es la grandeza de su obra y el signo de su alcance histórico como pensador. Según esto, Nietzsche culmina la filosofía de la subjetividad y la convierte en un destino planetario. La crítica al idealismo alemán debería ser completada con una crítica interna a Nietzsche, pues, aun cuando en contrapunto a la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, forma parte con su filosofía del cuerpo de la misma cordillera de la metafísica moderna de la subjetividad. El proyecto de investigación traza de antemano la conexión interna de la «voluntad de poder» con «el eterno retorno», a través del eslabón de «la voluntad de voluntad», (la voluntad que se quiere y se afirma a sí misma como voluntad), donde está la clave de la subjetividad moderna. La verificación de este programa, llevada a cabo con un análisis tan minucio-

so como vigoroso de los textos nietzscheanos, fundamentalmente a partir de los *Fragmentos póstumos* editados como libro unitario en *La voluntad de poder,* le confirma la inclusión de Nietzsche en la historia de la metafísica[42]. No me es posible reexaminar con detalle esta densa exégesis crítica, que ya ha sido analizada y ponderada por prestigiosos intérpretes[43]. En consecuencia, me voy a limitar a resaltar en tra-

---

[42] A mi juicio, la lectura que ha hecho Heidegger de Nietzsche, al margen de valoraciones críticas de uno y otro signo, sólo cabe calificarla de original y grandiosa por la densa y magistral movilización de registros de la historia de la metafísica, polarizada en una visión unitaria de la obra de Nietzsche. Él mismo fue consciente de este esfuerzo gigantesco sin paliativos: «se requiere una gran envergadura de pensamiento y una mirada que trascienda libremente lo nefasto que implica en Nietzsche todo lo contemporáneo, para acercarse a la voluntad esencial de su pensamiento y permanecer en su cercanía» *(GA,* 6.1: 128; *N,* I, 127).

[43] Las lecturas y versiones de esta confrontación son tan múltiples y dispares, que a veces encubren los rasgos de la cuestión. Por lo general vale decir que no hay ningún pensador contemporáneo que no haya hecho referencia en algún sentido a esta confrontación. Las versiones alemanas de la cuestión suelen ser más objetivamente expositivas, [Gadamer, *Heideggers Wege;* E. Fink, *La filosofía de Nietzsche;* Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*s y *Neue Wege mit Heidegger;* Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik;* F. Leist, «Heidegger und Nietzsche» *(Philosophiches Jahrbuch,* 70, 1963); G. Rohrmoser, «Anläslich Heideggers Nietzsche *(Neue Zeitschrift für systematische Theologie,* 6, 1954)], excepto la de Karl Löwith: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* De las francesas, por lo general, más críticas con la lectura heideggeriana y matizadas en sus análisis, proclives a una salvación de Nietzsche del corsé metafísico heideggeriano y, en general, a una conjunción de ambos pensadores, salvando sus diferencias, pueden verse: Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche* y *De l'esprit;* Henri Birault, *Heidegger et l'experience de la pensée;* Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (especialmente el apéndice «L'interprétation de Heidegger: exposé critique»); Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie;* Michel Haar, *La fracture de l'histoire* (especialmente segunda parte: «Le différend avec Nietzsche», persiguiendo los entrecruces, sinuosidades y cambios de perspectiva que abundan en este camino de pensamiento). Entre las italianas, con tendencia a la con-fusión de ambos, cfr: G. Vattimo, *El fin de la modernidad* y *Diálogo con Nietzsche* (especialmente el ensayo «Nietzsche intérprete de Heidegger») y *La Aventura de la diferencia*; *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana* (ed. G. Penzo); V. Vitiello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger.* Entre nosotros, se han ocupado parcialmente del tema: Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche,* Apéndice final (Barcelona, Anthropos, 1987); M. Barrios, *La voluntad de poder como amor,* cap 1 (Barcelona, Del Serbal, 1990); Julio Quesada, *El nihilismo activo,* cap. 1 (México, Univ. de Guadalajara, 1999); Remedios Ávila, *El desafío del nihilismo,* cap. 7 (Madrid, Trotta, 2005); Arturo Leyte, *Heidegger,* cap. 8 (Madrid, Alianza Editorial, 2005); D. Sánchez Meca, *Nietzsche y la experiencia dionisíaca del mundo,* cap. 7 (Madrid, Tecnos, 2006). Aunque sin entrar en diálogo directo con la versión heideggeriana, representa una briosa contralectura el excelente ensayo de Juan Manuel Navarro, «Nietzsche: de la libertad del mundo», recogido en *La filosofía del siglo XIX* (ed. J. L. Villacañas), Madrid, Trotta, 2001, págs. 163-199. Mención aparte merecen los numerosos colectivos dedicados al problema: *Cahiers de*

zo grueso las cuestiones fundamentales de la confrontación, marcando la raya envolvente de la metafísica, para re-plantear luego la cuestión de lo im-pensado de la metafísica, en relación con el nihilismo.

LA VOLUNTAD DE PODER

Era lógico comenzar la exégesis con la voluntad de poder, intuición clave para Nietzsche en cuanto principio activo de transvaloración, que a la par pudiera explicar *à rebours,* el proceso de desvalorización de lo real en la fase de la decadencia. Por lo demás, se trata de una intuición bastante indeterminada en cuanto a su concepto, como advierte E. Fink[44], pese al carácter fundamental que le otorga Nietzsche en la interna arquitectura de su obra. Era de esperar que Heidegger intentara una reelaboración del mismo en cuño ontológico, puesto que el propio Nietzsche lo toma por «la esencia más íntima del ser» *(das innerste Wesen des Seins)* y el hecho último y radical *(letztes Faktum).* Cierto que a veces Heidegger vacila entre una interpretación fenomenológica del término —característica de su primera lectura—, en congruencia con su análisis del trascender proyectivo, propio del «cuidado» *(Sorge)* en *Ser y tiempo* («voluntad como «sentimiento impulsivo» de trascendimiento: *GA,* 6. 1: 49; *N,* I, 59-60)[45], y otra ontológica, que acabará siendo la definitiva, a partir de los años 40, en el segundo volumen de su *Nietzsche.* Esta evolución indica a las claras la determinación de Heidegger, a partir de la *Kehre,* de plantear las cuestiones existenciales en la perspectiva de la historia ontológica del ser. No obstante, hay que advertir que ya en el primer ensayo de 1936-7 sobre «La voluntad de poder como arte», Heidegger inicia un desplazamiento desde el concepto estético de arte, de raíz fisiológica y vitalista en Nietzsche, a través de la idea nietzscheana del «gran estilo, hacia un concepto ontológico expreso del arte como poder configurador de formas, que logra poner en yugo el caos y la ley» *(GA,* 6. 1: 129; *N,* I, 128-9). Con este deslizamiento, desde la vivencia del artista al origen de la obra, el concepto estético de arte, dice

---

Royaumont: Nietzsche (ed. por Gilles Deleuze), *Cahiers de l'Herne, Nietzsche aujourd'hui?, Critique* núm. 313, *Diálogo y deconstrucción (Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida), Durchblicke, Verwechselt mich vor Allem nicht,* algunos de los cuales son citados en este trabajo.

[44] *La filosofía de Nietzsche,* ob. cit., 192.

[45] Véase sobre este particular M. Haar, *La fracture de l'histoire,* ob. cit., 204 y H. Arendt, *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002, pág. 409.

Heidegger, «se ha hecho saltar a sí mismo al ir hasta su límite extremo» *(GA,* 6. 1: 132; *N,* I, 130). En realidad, Heidegger lo ha desplazado del suelo biologicista y fisiológico en que lo sitúa Nietzsche, mediante la estrategia de proyectar en él su propia concepción del arte como acontecimiento de la verdad de lo ente[46]. Pero, con ello, la voluntad de poder ingresa en un orden ontológico: «precisamente porque el gran estilo es un querer que da y dice sí al ser, su esencia sólo se desvela si, por medio del gran estilo mismo, se lleva a decisión qué quiera decir ser del ente» *(GA,* 6. 1: 135-6: *N,* I, 133). Eso es lo creador en el arte. «El gran estilo es el sentimiento supremo del poder» actuante en el mundo, y afirmándose a sí mismo en cuanto tal poder.

> Pero querer, de acuerdo con su esencia propia, es: querer-a-sí mismo; el «sí» no es entendido nunca como algo que está sólo allí delante y simplemente subsiste, sino como lo que aún quiere devenir lo que es. El querer en sentido propio no es un alejarse-de-sí, y sí en cambio un ir-más-allá-de-sí en el que, en ese sobrepasarse, la voluntad recoge precisamente al que quiere, lo lleva consigo y lo transforma. Por eso, querer-alejarse-de-sí es, en el fondo, un no-querer. Donde, por el contrario, la sobreabundancia y la plenitud, es decir el despliegue de la revelación de la esencia, se someten a sí mismas a la ley de lo simple, el querer se quiere a sí mismo en su esencia, *es* voluntad. Esta voluntad es voluntad de poder, porque poder no es coacción, no es violencia *(GA,* 6. 1: 138; *N,* I, 135-6).

No es ajeno a este planteamiento la inversión que opera Nietzsche del platonismo, que en este caso conlleva una verdadera transformación del esquema platónico de partida. «¿Qué transformación está a la base de la inversión?» *(GA,* 6. 1: 213; *N,* I, 198). En concreto, la cuestión se refiere a la relación entre verdad y arte, equivalente a la dicotomía mundo verdadero y mundo aparente. Nietzsche no se limita simplemente, invirtiendo a Platón, a poner el arte sobre la verdad, sino que hace del arte, definido por Nietzsche «como actividad *metafísica* de la vida», la fuerza creadora de todo aparecer, «la más profunda voluntad de apariencia —comenta Heidegger—, o sea de que comparezca lo que transfigura, en lo cual se vuelve visible la suprema legalidad de la existencia» *(GA,* 6. 1: 219; *N,* I, 203). En cuanto creador, el arte produce incesantemente perspectivas de aparecer, de interpretar y valorar, al servicio de la vida. También la perspectiva

[46] M. Haar indica cómo en este concepto de gran estilo desliza Heidegger su propia concepción del arte.

científica procede del arte en cuanto creación. Pero cuando esta apariencia se solidifica hasta el punto de que se desconoce a sí misma como apariencia y se entiende como algo en sí, aparece la «verdad». De ahí que «la verdad es, por el contrario, el parecer que se ha fijado en cada caso y que hace que la vida quede amarrada a una determinada perspectiva y se conserve. En cuanto tal fijar la verdad, constituye una detención y por tanto una inhibición y destrucción de la vida» (Ibíd.). La inversión de la fórmula platónica verdad/arte entraña, pues, una transformación: «la frase citada quiere decir: desde la esencia del ser del arte tiene que comprenderse como el acontecer fundamental del ente, como lo propiamente creador» *(GA,* 6. 1: 221; *N,* I, 206). En este sentido, el arte expresa el ser del ente en cuanto creación. Inversión y transformación ocurren, por tanto, en el espacio de la metafísica del creador.

Estaba, pues, sentada la base para una radicalización metafísica del tema. El arte en cuanto creación, que presupone un poder trascenderse en y por la obra y un encontrarse en ella, se alarga y amplifica en un concepto más pregnante de voluntad de poder. Ya en el ensayo de 1936-7, al filo del concepto existencial de *Entlossenheit,* al distinguir el querer del desear, había notado Heidegger que en el querer se integra lo querido y el querer mismo. Querer algo es «resolverse» hacia ese algo querido y ponerlo en cuanto tal y dominar sobre lo así querido *(GA,* 6. 1: 38; *N,* I, 50-51). Querer es, por tanto, poder poner y dis-poner de lo así dispuesto. Y en tal poner que uno se propone, tras-poner-se a sí en ello mismo. A esta luz, voluntad y poder son lo mismo. «La voluntad es poder y el poder es voluntad» *(GA,* 6. 1: 38; *N,* I, 51). «Voluntad de poder» resulta ser así una expresión reduplicativa. La voluntad es el poder de sí y sobre sí, a través de lo querido. «Puesto que la voluntad es resolución a sí mismo en cuanto dominar más allá de sí, puesto que la voluntad es querer más allá de sí, la voluntad es el poderío que se da poder a sí mismo como poder» *(GA,* 6. 1: 39; *N,* I, 51). Al recoger el tema en los ensayos a partir de 1940, tal poder dis-poniendo se presenta como un «dar órdenes» y apoderarse de lo querido y con ello, empuñarse a sí mismo. La voluntad no es la indigencia de algo que no se tiene, sino la potencia o disposición activa a realizar el querer. «Lo que quiere la voluntad ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. La voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma. Se supera a sí misma» *(GA,* 5: 234; *CB,* 212). En suma, «querer es querer ser señor» *(GA,* 5: 233; *CB,* 211), y querer a lo señor es de tal modo disponer de sí y de todo lo querido, que se conserve e incremente el poder.

En tal contexto aparece la expresión «voluntad *de* voluntad», voluntad que se quiere y se afirma a sí misma, que permite a Heidegger inscribir la obra de Nietzsche en el curso de la metafisica de la subjetividad[47]. En el trasfondo, la teoría hegeliana de la conciencia de sí[48], en que se consuma el ser de la vida y la voluntad como *Grund* abismal en Schelling. En *¿Qué significa pensar?,* cita Heidegger a Schelling, por haber destacado expresamente a la voluntad con los caracteres del primer principio: para Schelling, «querer es ser originario, y solamente a éste corresponden todos los predicados del mismo: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo» *(Apud GA,* 8: 95; *QSP?,* 59). Más lejanamente resuena el concepto de *enérgeia* en Aristóteles, enmendado o rectificado por obra de Leibniz *(«De emendatione substantiae»)* en *vis activa* perceptiva y apetitiva. El *filum* de la modernidad, con la transformación de la subjetualidad en subjetividad, alcanza a Nietzsche en el punto más exterior o extremo de la metafisica. No era preciso que Nietzsche tuviera en cuenta estas deudas; le bastaba con pensar a fondo la voluntad de poder para pertenecer a este destino *(Geschick)* ontológico del ser. «El pensamiento de Nietzsche tuvo que entrar en la metafísica porque el ser hacía aparecer su esencia propia como voluntad de poder» *(GA,* 6. 2: 214; *N,* II, 194). Como tampoco era un objeción para Heidegger que Nietzsche hiciera una crítica del yo cartesiano y la conciencia, puesto que el principio de la subjetividad opera mucho más radicalmente que el yo, allí donde éste se traspasa al poder del cuerpo y «su gran razón; éste no dice pero hace yo» —asegura Nietzsche en *Así habló Zaratustra (VI/1:* 35; *AHZ,* 60)[49]—. El hecho de que en su metafísica del arte, Nietzsche fije esta subjetividad en la voluntad de apariencia, ligada al orden dinámico de la sensibilidad, a los afectos y pulsiones, le permite a Heidegger pensar esta subjetividad corporal como un curso antitético al de Hegel. El «espíritu abso-

---

[47] En este contexto inscribe Heidegger *La voluntad de poder* de Nietzsche, en paridad con la *Monadologia* de Leibniz, las *Investigaciones acerca de la libertad humana* de Schelling, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pensadas estas obras, «no sólo metafísicamente, sino a partir de la esencia de la metafísica» *(GA,* 5: 253; *CB,* 228).

[48] «La autoconciencia se presenta aquí —escribe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*— como el movimiento en que esta contraposición (sujeto-objeto) se ha superado y en que deviene la igualdad de sí consigo misma. (...) A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida» *(Phänomenologie des Geistes,* en *Werke in zwanzig Bänden,* Frankfurt, Suhrkamp, 1970, 3, 139 (trad. esp. de W. Roces, México, FCE, 1966, pág. 108).

[49] Remito a la traducción española *Así habló Zaratustra (AHZ),* de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

luto» hegeliano no es la consumación de la metafísica, como suele creerse, pues «la posibilidad de la entrada incondicionada en sí como voluntad de la vida aún no se ha cumplimentado» *(GA,* 7: 74; *CyA,* 55)[50]. Este paso lo realiza Nietzsche al encarnar la voluntad de la voluntad en el cuerpo y su gran razón, y, por tanto, a su través, »en la realidad que ella misma se ha preparado» (Ibíd.). La voluntad de poder de Nietzsche sería, por tanto la contrafigura del espíritu absoluto hegeliano, el desarrollo consecuente de la *animalitas* (entiéndase sensibilidad) del *animal rationale,* a diferencia de la consumación de la *racionalitas* en el consumado dar cuenta de sí del espíritu absoluto.

En el segundo volumen sobre Nietzsche, la voluntad de poder se realza a la altura de un principio ontológico, puesto que «los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo» *(GA,* 6. 2: 27; *N,* II, 37), es decir, de aquella experiencia del ser del ente como creación, que se ha establecido como voluntad de poder. La exégesis se mueve íntegramente ya en un plano metafísico, expresamente reconocido en cuanto tal: «La transvaloración de todos los valores en cuanto fundación del principio de una nueva posición de valores, es en sí metafísica» *(GA,* 6. 2: 27; *N,* II, 37). Los términos «fundación» y «principio» así lo confirman. La transvaloración exige, pues, una nueva fundación. Incluso, conforme con la metafísica, se eleva este principio al rango de lo «incondicionado», puesto que la vida (voluntad de poder /devenir, términos sinónimos), pone el valor, pero por eso mismo que lo pone, ni ella misma ni el ente en su totalidad, están sujetos a valor ni lo tienen, puesto que en cuanto principio, está sobre todo valor *(GA,* 6. 2: 93; *N,* II, 92). Tal poner, por lo demás, resulta el medio indispensable para la conservación y aumento del poder. Heidegger retoma con ello dos dimensiones fundamentales de la metafisica de la subjetividad, ligadas al fundamento subjetivo: el poder que pro-pone *(vor-stellen)* el horizonte de lo que haya de valer para él por objeto y el poder que se asegura de sí mismo en su re-presentación, que son dos caras de un mismo poder. En suma, el valor y la verdad; en el primero, reaparece el *agathón* platónico[51] transformado en el *a priori* moderno, esto es, en «condiciones condicionadas» para la conservación de la voluntad de poder. La voluntad de poder pone el valor

---

[50] Remito a la traducción española *Conferencias y Artículos (CyA)* de Eustaquio Barjau, Barcelona, Del Serbal, 2001.

[51] Véase sobre este punto el excelente ensayo de Jean Beaufret «Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur en Nietzsche» *(Cahiers de Royaumont,* ob. cit.), especialmente en el análisis que lleva a cabo de «la subjugation *agathoide* de la vérité» en Platón (págs. 258-263).

como el punto de vista con que de antemano se dirige al mundo, para «un ver que ha puesto su mira en algo» *(GA,* 6. 2: 88; *N,* II, 87) en tanto que voluntad, para hacerse valer. «Los valores tienen su fundamento en formas de dominio. Los valores están esencialmente referidos al dominio» *(GA,* 6. 2: 76; *N,* II, 77). Lejos de ser los valores algo en sí, vinculado al canon normativo del ser, son creaciones de la subjetividad por sí y para sí, a través de las cuales, dis-pone de puntos de vista (perspectivas) para visualizar y estimar, en función del aseguramiento de su dominio. «El valor es valor en tanto que vale, vale, en la medida en que es dispuesto en calidad de aquello que importa. Así, es dispuesto por un enfocar y mirar hacia aquello con lo que hay que contar» *(GA,* 5: 228; *CB,* 206). El punto de mira vale o recibe su valor de la voluntad que lo erige en tanto que una función directiva de su poder, con la que ha de contar para asegurar una «formación compleja de vida». Es la voluntad la que genera estas formas que estabilizan su poder, pero luego se desprende de ellas, superándolas, cuando lo limitan, de modo que la vida de-viene en estos actos de creación y destrucción de valores.

Frente a Scheler y el neokantismo, falsas salidas según Heidegger, del nihilismo, «los valores sólo son donde se calcula, del mismo modo en que sólo hay objetos para un sujeto» *(GA,* 6. 2: 88; *N,* II, 88). Esta comparación establece la afinidad esencial entre los valores como formas del cálculo, que hace el poder con vistas a su conservación e incremento, con las formas de objetividad cognoscitiva. A tal poner de antemano la perspectiva de visión lo entiende Heidegger como re-presentar en el sentido moderno de pro-poner o abrir un espacio de visión. Con buen tino advierte M. Haar críticamente que en Nietzsche no se trata de representaciones sino de interpretaciones, pero pasa por alto en este apunte crítico que la interpretación como propuesta del sentido sigue integrada, según Heidegger, en el concepto moderno de re-presentación pro-positiva y objetivante. De ahí que el conocimiento también remita a la esfera del valor, y éste a la de aquél, en el marco del representar. Los conocimientos valen, al igual que los valores son pro-videntes, en tanto que en unos y otros, acontece la verdad en el sentido moderno de certeza de la re-presentación. Estar a lo cierto equivale, para el hombre moderno, a estar a lo seguro, y, por tanto, al modo de asegurarse de su poder. La vida se liga tan sólo a aquello que la ob-liga en la reproducción de su poder. Este es su arte inmanente en continua inminencia. Como precisa Heidegger, «para Nietzsche, la creación de posibilidades de la voluntad, a partir de las cuales la voluntad de poder se libera hacia sí misma, es la esencia del arte (...). El arte es la esencia de todo querer, que abre perspectivas y las ocupa» *(GA,* 5: 241; *CB,* 217-8). No hay, pues, una obli-

gación categórica o en sí fuera de esta vinculación con que la vida se liga autónomamente a sí misma y se des-liga, cuando siente comprometido su poder. La verdad no es por tanto el ajustamiento a un canon o a una norma en sí, sino el modo en que la voluntad de poder «lleva a cabo la justificación de su seguridad», esto es, se justifica a sí misma como voluntad *(GA,* 5: 245; *CB,* 221); verdad como justicia, versión secularizada, como recuerda Heidegger, de la justificación religiosa moderna vertida en la inmanencia radical de la subjetividad volitiva. Más allá del bien y del mal, esto es, de la visión moral del mundo, heredada a una del platonismo y el cristianismo a través del kantismo, sólo queda esta justicia inmanente, autojustificatoria, que instaura la voluntad de poder. Así puede concluir Heidegger retomando la visión maquiavélica del poder:

> Nietzsche no entiende en absoluto la justicia primordialmente como una determinación del ámbito ético y jurídico. Antes bien, la piensa a partir del ser de lo ente en su totalidad, esto es, a partir de la voluntad de poder. Así justo es lo que se adecua a derecho. Pero qué sea derecho es algo que se determina a partir de eso que es en cuanto ente. Por eso dice Nietzsche (XIII, afor. 462 del año 1882): «Derecho=la voluntad de eternizar una relación de poder determinada» *(GA,* 5: 247; *CB,* 223).

EL ETERNO RETORNO

A partir de estas bases exegéticas acerca de la voluntad de poder se infiere la interpretación del segundo gran filosofema nietzscheano del «eterno retorno», pensamiento primero y anticipador, sin embargo en el orden del tiempo, «el más abismático» y el «más grave «y difícil de soportar y hasta de comprender. Es obvio, a tenor de lo dicho, que la interpretación heideggeriana ha de ser ontológica, excluyendo por superficiales las versiones cosmológica, moral y mística del mismo. La bisagra entre voluntad de poder y eterno retorno la proporciona la idea de «voluntad de voluntad», esto es, de circularidad reflexiva del querer, autoafirmándose a través de sus valoraciones, proyectos y ejecuciones[52]. La aclaración terminológica inicial de Hei-

[52] Michel Haar ha subrayado oportunamente este punto: «Elle explique le lien essentiel entre Volonté de Puissance et Eternel Retour, ce dernier étant en quelque sorte la conséquence ultime de l'exigence de ce retour à soi éternellement répeté de la volonté. Cette circularité en fin anticipe les cercles tecno-économiques de la consommation et tecno-politiques du dirigisme» *(La fracture de l'histoire,* ob. cit., 205).

degger introduce ya este esquema, anticipando así la resolución en la copertenencia de devenir y ser, dos radicales de la metafísica, en la idea de «eterno retorno»:

> El término «retorno» piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la *permanencia de su devenir.* El término «eterno» piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí *(GA,* 6. 2: 5; *N,* II, 14).

El giro es el movimiento propio de la voluntad que se quiere y se afirma a sí misma, que deviene en sí y para sí, y queriéndose eternamente se asegura de la reiteración y permanencia de su devenir. El «eterno retorno» es así el modo en que se actualiza la voluntad de poder. Heidegger retoma en este sentido la distinción metafísica entre *essentia* y *existentia,* el qué y el cómo de lo ente, para discernir dos aspectos, que se confunden en el fin de la metafisica. Puesto que la esencia del ente, *en cuanto tal,* es voluntad de poder, su modo de darse y de acontecer *en cuanto totalidad,* ha de ser un eterno retorno. De ahí que ambas «determinaciones de ser, no sólo tienen que copertenecerse sino que tienen que decir lo mismo» *(GA,* 6. 2: 10;*N,* II, 19). Sorprende la forma tan simple y resolutiva, con la que Heidegger interpreta un pensamiento enigmático, complejo, y difícil. Sobre todo, teniendo en cuenta que el pensamiento del «eterno retorno» «fue pensado antes» que la voluntad de poder, tal como recuerda Heidegger, a lo que agrega éste: «el pensamiento más esencial se piensa en primer lugar» *(GA,* 6. 2: 29; *N,* II, 38), lo que lleva a pensar que, al menos en cuanto a su génesis, no fue la mera transcripción existencial de una tesis ontológica preestablecida, sino una idea matriz, en que se ilumina el ámbito entero de la voluntad y de sus modos de ocurrir. Como ha hecho observar oportunamente Michel Haar, el pensamiento del «eterno retorno» no se presenta en Nietzsche como un hecho, sino como una hipótesis o propuesta condicional a la voluntad, para que ésta se resuelva ante ella, de donde infiere que no sólo pone en juego la categoría de la *existencia,* sino las tres categorías kantianas de la modalidad: *existencia, posibilidad* y *necesidad*[53]. La propuesta demoníaca (como hecha por un demonio) tiene así el aire de un desafío o provocación en que se enfrenta a la voluntad en cuanto voluntad, esto es, en su poder, ante una situación de test, en que tiene que ponerse a prueba como voluntad. Se trataría, pues —insis-

[53] Ibíd., 208.

to en que al menos en su concepción—, de un experimento imaginario, decisivo para comprender el modo de ser de la voluntad.

Ya en la exégesis de Heidegger se percibe un fuerte contraste entre el modo más escolástico en que aborda este problema en los cursos sobre Nietzsche, y su posterior tratamiento en *Was heisst Denken?* (1951-2) y en el ensayo *«Wer ist Nietzsches Zarathustra?»* (1953), recogido en *Vorträge und Aufsätze*. En los primeros, la idea del «eterno retorno» parece desprenderse casi como un corolario de la voluntad de poder, mientras que en estos últimos se plantea la génesis de la idea en una indagación existencial y ontológica sobre el poder. Esta se desplaza al eje del tiempo, en cuanto medio del devenir. La voluntad quiere en el tiempo y en cuanto tiempo en un trascender que retorna de continuo sobre sí. Pero el tiempo mismo supone un ceñidor de la voluntad. En cuanto deviene en el tiempo, se trata de un transcurrir que pasa, esto es, que recae en un pasado que se congela como tal. Experimenta la voluntad en esta solidificación del pasado muerto un límite infranqueable del propio querer. «La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —esa es la más solitaria tribulación de la voluntad» (VI/1: 176; *AHZ,* 205)[54]. Lo querido y obrado se hunde en un pasado del que no puede recuperarlo y recuperarse. Es destino, necesidad, puesto que ya fue. En la comprensión extensional del tiempo, como un continuo uniforme, cada presente en su fugacidad se desvanece y precipita en el pasado, y el futuro trae una posibilidad herida ya de muerte por esta condena a su paso y consunción. La voluntad que sufre de esta impotencia de su querer contra «el tiempo y su fue», como precisa Nietzsche, se vuelve resentida y vengativa, «Venganza —comenta Heidegger— es la persecución que se opone y que rebaja» *(GA,* 7: 112; *CyA,* 83), esto es, humilla, denigra y persigue aquello que le es adverso. Lo grave, advierte Nietzsche, es cuando esta insania vengativa se refina en espíritu de venganza: *«El espíritu de venganza:* amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo» (VI/1: 176; *AHZ,* 205). El sufrimiento genera así la dialéctica de la culpa y el castigo, que cruza toda la cultura de Occidente. Nietzsche se cuida de resaltar el alcance omnímodo de

[54] Como comenta J. Granier, «le temps me vole en quelque sorte les droits que je revendique sur le hazard, puisque le temps se charge lui-même, indépendamment de mes propres initiatives, de pétrifier la contingence actuelle dans la nécessité anonyme du "cela fut". La réalité substantielle du passé constitue la borne sur laquelle vient se briser l'élan de la transcendance» (ob. cit., 570).

esta venganza, condenando al devenir, y poniendo sobre él y contra él —el resentimiento creativo de valores— el verdadero mundo del ser, lo eterno e inmutable[55]. La culpa originaria es, por tanto, haber nacido, caído en el tiempo, y la existencia misma el castigo de la expiación. En general, de esta exigencia de identificar la falta y el sentido de la culpa, de buscar imputaciones, responsabilidades y retribuciones, en suma, de dar cuenta, razones y justificaciones, ha surgido, según Nietzsche, toda la cultura occidental. Es el instinto de venganza, la impotencia de no poder redimir el pasado y querer hacia atrás, lo que determina la visión de un mundo sujeto a causa y a un orden, que escapa a nuestra responsabilidad[56]. Y junto con la culpa y la expiación, la necesidad de redención, ya sea negando la voluntad, como Schopenhauer, o renunciando a la misma en una obediencia absoluta o abismándola en un sufrimiento transfigurador. Para Nietzsche todas ellas son salidas erradas, formas tributarias del espíritu de venganza. Como bien advierte Heidegger en su comentario.

> La redención de la venganza no es la liberación de la voluntad en general. En tal caso, puesto que la voluntad es el ser, la redención, como supresión del querer, conduciría a la nada nula. La redención de la venganza es la liberación de lo adverso para la voluntad, a fin de que ella pueda ser voluntad por primera vez *(GA,* 8: 107; *QSP?,* 68).

En esta extrema situación de prueba, la voluntad tiene que decidir entre aceptar su impotencia o rebelarse contra ella, sobrepotenciarse, trascender el fajador del «tiempo y su fue', en un rapto de creación. En este punto destella la idea del «eterno retorno» como la única forma de autoredención de la voluntad. Oigamos clamar a Zaratustra, el maestro del «eterno retorno»:

---

[55] «On en conclut que le devenir lui-même représente une déchéance ontologique et que l'existence qui se déroule dans le devenir porte inéluctablement la souillure du mal. (...) Car c'est le propre de l'instinct de vengeance de chercher une *cause* de la douleur, l'instinct de vengeance est constamment à l'affût des *responsables*» (Granier, ob. cit., 571).

[56] «Se puede decir —resume Vattimo— que el intento de querer hacia atrás y la imposibilidad frente a la que la voluntad se encuentra son, más que el origen, el arquetipo del espíritu de venganza, su primer acto: en esta experiencia, de hecho, la voluntad se encuentra frente a efectos cuya causa no puede dominar, al ser efecto ella misma de algo que ya está ahí como fundamento y origen de lo que le acontece ser y hacer. En esta experiencia nace la visión del ser como estructura de causa-efecto, de fundante-fundado: el principio de causalidad que domina nuestra representación del mundo es expresión del instinto de venganza, el más profundo de nuestros instintos» (ob. cit., 52).

> Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: «la voluntad es un creador». Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añada: «¡Pero yo lo quise así!» Hasta que la voluntad creadora añada: «¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!» *(VI/1:* 177; *AHZ,* 206).

¿Solución voluntarista? Y, ¿cómo podría ser de otro modo si se trata de la voluntad y de la prueba de su poder? ¿Solución imaginaria? Pero ¿cómo llamar imaginario a lo que conduce a una actitud radical de cambio ante el tiempo, del modo de sentirlo y de entenderlo, de abrazarlo desde la voluntad de poder? Este cambio de actitud transmuta la relación de venganza reactiva y negativa «ante el tiempo y su fue» en afirmación del tiempo en su integridad, y en el punto íntegro del instante en que se quiere lo sido con un querer que lo repone en el ser. Y con el mismo empeño se quiere, en cada presente, que lo querido vuelva una vez y otra en lo porvenir. En este presente del querer, que se quiere íntegramente a sí mismo, «convergen dos caminos (el del pasado y el del futuro). El nombre del portón está escrito arriba: "Instante"» *(VI/1:* 196; *AHZ,* 226). Es el punto/instante, el presente de la creación, en que todo vuelve: el pasado tal como se vuelve a querer y recrear, pero no menos el futuro, que queda vinculado a mi presente, como aquello que habrá de retornar y ser, de modo que vuelve lo sido y lo que está por ser:

> ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? *¿Por tanto* —incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante— tiene que* volver a correr una vez más» *(VI/1:* 196; *AHZ,* 226).

En cada presente/instante de creación[57], el tiempo se totaliza en un punto de intensión eterna, se desfonda en la eternidad, volviendo sobre sí. El tiempo queda encadenado en cada instante/creación, «toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo» *(VI/1:* 196; *AHZ,* 226), de modo tal que la voluntad creadora, cuando quiere en el instante, arrastra consigo toda la eternidad. En este dominio del pasado y del futuro, la voluntad se libera del azar en tanto que lo con-

[57] Diego Sánchez Meca ha señalado finamente la diferencia entre el instante de la repetición *(Wiederholung)* heideggeriana, marcado por la inspiración cristiana/kierkegaardiana de la salvación, y el instante/eternidad de Nietzsche, como vínculo del tiempo subjetivo y el tiempo objetivo, de libertad y necesidad, en el *amor fati (Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo,* ob. cit., 358-371).

vierte en destino de su querer[58]. Es ciertamente *amor fati,* aceptación del devenir tal como ocurre, pero no como una suerte extraña, sino como obra de libertad:

> Este Sí al tiempo es la voluntad de que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que pasar no esté sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno que permanece si es un regreso eterno. El predicado «eternidad» según la doctrina metafísica pertenece al ser del ente» *(GA,* 7: 116; *CyA,* 86-87).

La eternidad no está fuera del tiempo, sobre él, sino en el corazón del instante, en el acto creador del trascendimiento. Como subraya el fino comentario de J. Granier, «Es el sí dionisíaco que, manifestando el dinamismo ilimitado de la *Selbstüberwindung,* reúne los éxtasis temporales en la unidad de un mismo ciclo indestructible. La trascendencia es entonces el movimiento por el que el futuro adviene al pasado haciendo del pasado un perpetuo futuro, y esto de tal manera que la voluntad permanece presente a sí constantemente como acto de trascenderse a sí misma hasta el infinito»[59].

Frente a esta fórmula de fundir tiempo y eternidad en vuelta eterna, levanta Heidegger la sospecha de que tal vez no se ha liberado enteramente del espíritu de venganza, sino que sea una forma más sutil y espiritualizada del mismo, y cita a este propósito una confesión de Nietzsche que así parece apuntarlo: «porque hay *venganza* ahí, venganza que se toma con la vida misma cuando uno que tiene grandes sufrimientos *toma la vida bajo su protección» (GA,* 7: 120; *CyA,* 89). Venganza como desquite de una voluntad, que reafirmándose en su querer, cree haber superado la fatalidad del «fue», como si la vuelta sobre sí de la voluntad pudiera desatar el nudo del tiempo. Para Heidegger, Nietzsche no se ha liberado del espíritu de venganza. «Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora» *(GA,* 7: 120; *CyA,* 89). La reflexión designa aquí el movimiento del círculo de la voluntad por abismar en sí la línea irreversible del tiempo. Puede ser tanto el círculo del espíritu absoluto, que absorbe el tiempo en lo eterno, como el otro círcu-

---

[58] Véase el comentario de Jean Granier, ob. cit., 577.
[59] Ibíd., 573.

lo dionisíaco *(circulus vitiosus deus)* que los funde en el instante. En el fondo, en uno y otro caso se trata de clavar la rueda del tiempo. La pura afirmación del devenir busca su permanencia como tal; según la fórmula de Nietzsche, «imprimir en el devenir el carácter del ser —esto es la suprema voluntad de poder», a lo que agrega Heidegger por comentario: «este pensar toma al devenir —al que pertenece un constante choque, el sufrimiento—, en su cobijo, bajo su protección» *(GA,* 7: 119; *CyA,* 89). La mística de Dionysos parece ser la contrafigura de la otra mística especulativa del espíritu absoluto.

EL SUPER-HOMBRE

La figura de esta transmutación es el «superhombre» *(Übermensch).* Hay, pues, una estricta conexión interna entre el eterno retorno y el superhombre, hasta el punto de que Zaratustra, que anuncia el superhombre, es también el maestro del eterno retorno *(GA,* 7: 103; *CyA,* 77)[60]. «Sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo —asegura Heidegger—, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre» *(GA,* 7: 116; *CyA,* 87)[61]. Si la voluntad quiere la vuelta eterna, se trasciende más allá de su querer antiguo, impotente y enajenado, en un poder de nuevo cuño. La voluntad de poder es la condición del eterno retorno, y éste el medio ontológico a través del que aquélla puede transitar hacia una forma nueva de existencia. El superhombre no es un hombre superior, donde se hubieran acumulado todas las perfecciones de la esencia humana; tampoco una figura fabulosa y monstruosa, producto indeterminado de la evolución del hombre. El super-hombre es el que realiza el tránsito de una a otra orilla, desde el hombre de las viejas tablas de la ley, en su última figura decadente, hacia el nuevo tipo de hombre liberado del espíritu de venganza. «Desde» y «hacia» marcan dos lugares y formas de existencia: se abandona al último hombre, instalado en un mundo depotenciado en su sentido y valor, trascendiéndolo en salto hacia un nuevo tipo. «El "super" *(über)* en la

---

[60] Véase una fina y minuciosa lectura de la versión heideggeriana de la figura del Zaratustra de Nietzsche, en Remedios Ávila, *El desafío del nihilismo,* ob. cit., 224-245.

[61] «Entre le thème du Surhomme ert celui de l'Éternel Retour la relation de reciprocité est si radical qu'on peut alternativement, présenter le Retour comme le principe de la sélection qui doit engendrer le Surhomme et le Surhomme comme la condition de l'affirmation du Retour Éternel» (Granier, ob. cit., 595).

expresión "superhombre" contiene una negación y significa salir e ir más allá, por "sobre" el hombre habido hasta el momento» *(GA,* 6. 2: 263; *N,* II, 236). Negación que es, a la vez, impulso de trascendencia. Como comenta Granier, «para él, *sobrepasarse (se surmonter) es cambiarse (se changer).* El hombre se cambia, es decir, que él muere a sí mismo a fin de devenir lo que *es en verdad.* El prefijo *über* en el término *Übermensch,* indica, en efecto, que el superhombre tiene su fundamento en el proceso de la *Selbstüberwindung*»[62]. Pero, sobrepasarse o trascenderse es dejar atrás las limitaciones de una voluntad impotente y enajenada para llegar a ser lo que de veras es la voluntad cuando se afirma y quiere a sí misma. El superhombre es, pues, el que lleva a cabo la trans-valoración y salta con ella hacia una nueva existencia:

> Con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, al hombre se le formula, por lo tanto, la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los "nuevos estandartes" bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden en su totalidad» *(GA,* 6. 2: 30; *N,* II, 39).

De ahí que para Heidegger se trate de un nuevo «tipo», «la figura de humanidad que asuma la tarea de transvalorar todos los valores en dirección del poder único de la voluntad de poder» *(GA,* 6. 2: 30; *N,* II, 39). Tal «tipo» representa un salto cualitativo esencial, un ingreso en otra esfera, frente al viejo devoto del mundo verdadero o al devoto moderno del progreso incesante *(GA,* 8: 73; *QSP?,* 96). Pero, en esta transmutación se mantiene como fondo metafísico la voluntad de poder, justamente en la plenitud de su quererse incondicionado:

> El término transhombre nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época. El transhombre es el hombre que *es* hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para dicha realidad *(GA,* 5: 251; *CB,* 227).

Se acaba así con la figura venerativa de hombre, propia del espiritualismo, o con la figura del hombre/razón del idealismo moderno,

---

[62] Ibíd., 584. Se explica que en la traducción española, se prefiera a veces a super-hombre, versión más standard, *trans*-hombre (por Aturo Leyte y Helena Cortés) o bien *ultra*-hombre (por Eustaquio Barjau), marcando así el sentido dinámico de trascendencia.

mediante la inversión de los planteamientos cartesiano y hegeliano, pero subsiste, como fondo metafísico de la trans-mutación, la originaria voluntad, inscrita en la subjetividad moderna. Paradójicamente, el superhombre acaba con esas figuras en tanto que realiza el acabamiento o consumación de esta subjetividad en su forma extrema. «Acabamiento *(Vollendung)* quiere decir aquí que la posibilidad más extrema de la esencia de la subjetividad, refrenada hasta el momento, se convierte en centro esencial» *(GA,* 6. 2: 271; *N,* II, 243). Hay, pues, una lógica interna, según Heidegger, que lleva en su desarrollo al cumplimiento de una «necesidad esencial» de la metafísica del sujeto en la figura del superhombre *(GA,* 6. 2: 272; *N,* II, 244). Tal figura ad-viene como im-plicada en la envergadura de la fundación del humanismo moderno. Porque la subjetividad —advierte Heidegger— no es lo «yoico», ni lo psíquico, mental o racional, sino el poder subjetivo de re-presentación de lo ente como objeto bajo orden y disposición. Ahora bien, esta orden, que venía siendo la autolegislación de la razón y su representar, deviene en su punto extremo «la pura autolegislación de sí misma», que es la voluntad, «la orden de llegar a su esencia, es decir, la orden del ordenar, el puro ejercicio de poder del poder» *(GA,* 6. 2: 270; *N,* II, 243). Pero, por radical inversión del suelo originario, tal poder no se localiza en el alma o en el espíritu, sino en el cuerpo, la contrafigura del espíritu absoluto, esto es, en la *animalitas* del *animal rationale,* en contrapunto a la *racionalitas,* que había primado como polo en la tradición racionalista e idealista. «El cuerpo y su gran razón», según lo define Nietzsche, alcanza ahora el rango de primacía:

> La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente *(leibende Leib),* es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepuja. Esta expresión nombra la característica unidad de formación de dominio de todas las pulsiones, los impulsos, las pasiones que quieren la vida misma. En cuanto la animalidad vive como vida corpórea, es en el modo de la voluntad de poder *(GA,* 6. 2: 264; *N,* II, 238).

Ahora, por fin —remacha Heidegger—, «el animal no fijado», que según Nietzsche, es el hombre, queda fijado definitivamente en lo que era de antemano su esencia más propia como voluntad. «Fijar significa aquí: establecer y delimitar la esencia, y de este modo, hacerla, a la vez, consistente *(beständig)*» *(GA,* 6. 2: 276; *N,* II, 248). Mediante tal fijación, lo indeterminado del género «animal», al adquirir la primacía, se convierte en el hilo conductor para determinar todas las funciones «superiores» del espíritu que son sometidas al rendi-

miento de su poder. Las pulsiones y afectos, los deseos y aspiraciones desempeñan ahora el papel directivo, que en otro tiempo ejercía la conciencia, y toda la razón queda instrumentalizada al servicio de tales impulsos, los únicos que pueden fijarse metas. Se logra así una instintivación del automatismo racional del cálculo en la órbita de las pretensiones y valoraciones propuestas por la voluntad de poder.

Falta, no obstante, un último asedio interpretativo. La clave de la hermenéutica de Heidegger no está sólo en la persistencia de determinadas categorías de la tradición metafísica, como las de esencia o valor, en los textos de Nietzsche, sino en el mantenimiento de la estructura misma de la cuestión metafísica. Esta, en cuanto pensamiento que se atiene a la presencia de lo que es, implica una lógica y una ética. La metafísica requiere un aseguramiento de lo presente a través de su razón de ser. Traer algo a la luz de la presencia es mostrar el cómo y el por qué de su manifestación. Y de ahí que ya en el contexto platónico y aristotélico, recuerda Heidegger, «paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas» *(GA,* 9: 317; *CH,* 17)[63]. A su vez, es preciso instituir el orden ontológico del ente en su conjunto, en un todo sistemático, con relaciones de rango y jerarquía, para que actúen en norma de acción. Lógica y éticamente, la metafísica es, pues, un saber de fundamento y orden. Con el giro moderno de la autoconciencia, el orden ontológico de las causas o razones se transmuta en el orden trascendental de la constitución de la objetividad. La explicación consiste ahora en dar cuenta del objeto a partir de la posibilidad *a priori* de su constitución por el sujeto, que se lo re-presenta, esto es, lo pro-pone ante sí como tal objeto. Y éticamente, en la orden, que se da el sujeto, de vincularse al propio orden de sus razones. En Leibniz, el gran principio de razón suficiente se revela así como la clave interna de lo que ya siempre era o venía siendo la lógica y la ética de la metafísica. En suma, que la metafísica, bajo los visos de la contemplación pura, encierra un pensamiento calculador *(rechnendes Denken)* y evaluador acerca de lo que es. Al fin se descubre que la metafisica es técnica, el cálculo de las razones al servicio del imperio de la voluntad. A esta luz, parece reforzarse la necesidad interna con que, según Heidegger, se cumple en la obra de Nietzsche el principio moderno de la subjetividad. Que la metafísica sea ya técnica y que el mundo científico/técnico de hoy sea el cumplimiento y realización de la metafísica, inspiran y guían, ya desde el comienzo, como premisas implícitas, la

[63] Remito a la traducción española *Carta sobre el humanismo (CH)* de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

lectura heideggeriana de Nietzsche. Desde este supuesto, es comprensible que en el análisis de la voluntad de poder, Heidegger desarrolle el concepto de arte en afinidad con la *téchne* como capacidad de configuración de formas, en que se expone el ser de lo ente —«sólo la forma determina y delimita el ámbito en el que el estado de fuerza ascendente y de plenitud del ente colma a sí mismo» *(GA,* 6. 1: 119; *N,* I, 120)— y lo piense desde el «gran estilo» como la vinculación del sentimiento de poder y la invención de la forma: «Si el arte tiene su esencia propia en el gran estilo, esto quiere decir ahora: la medida y la ley son puestas sólo al subyugar el caos y lo que tiene el carácter de embriaguez» *(GA,* 6. 1: 127; *N,* I, 126). Se produce así, según Heidegger, una «inversión» en la estética fisiológica de Nietzsche, pues el estado estético queda trascendido en la legalidad, puesta en obra por la creación. «Los estados artísticos son aquellos estados —comenta Heidegger— que se ponen a sí mismos bajo la suprema orden de la medida y de la ley» (Ibíd.), y así llevan a su significación más alta la voluntad de poder:

> En el concepto de voluntad de poder los dos valores constitutivos (la verdad y el arte) son sólo otros modos de decir la técnica, por una parte en el sentido esencial del trabajo eficaz, que por medio de la planificación y el cálculo, produce existencias, y por otra, en el sentido de la creación de los creadores, quienes, más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura *(GA,* 7: 80; *CyA,* 59-60).

Ahora bien, si tal voluntad de poder, en cuanto voluntad de voluntad, existe como eterno retorno de sí misma, consiste en la reproducción del poder que se lleva a cabo en el mundo técnico mediante la producción, administración y consumo de formas y valores, en función únicamente del sostenimiento de la voluntad de poder. «¿Qué otra cosa es la esencia del motor moderno sino *una* forma del eterno retorno de lo igual?» *(GA,* 7: 124; *CyA,* 92). En la esencia de la técnica, esto es, en la máquina y la maquinación *(Machenschaft),* en la función maquinal como renovación incesante del proceso de producir/consumir, y en la civilización técnica como planificación y administración de lo disponible y fungible, en la constante demanda ejercida sobre el todo de lo ente, y su constante reducción a valor, se actualiza aquella voluntad de voluntad, que se autoafirma a sí misma volviendo constantemente sobre sí. El eterno retorno deja de ser una «mística fantástica» para hacerse una experiencia omnímoda de lo más real de lo real *(GA,* 8: 112; *QSP?,* 73), la voluntad de poder:

> El consumo *(Verbrauch)* del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento *(Rüstung)* en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace señor de lo elemental. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación *(Steigerung)* y del aseguramiento de sí *(Selbstsicherung)* y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura *(Vernutzung)* (*GA,* 7: 90; *CyA,* 67).

Dada la conexión esencial entre el «eterno retorno» y el advenimiento del «superhombre», puede inferirse que la nueva figura o «tipo» de humanidad en la edad tecnológica, y en cuanto encarnación del espíritu de la técnica, es el superhombre. «El superhombre es la figura suprema de la más pura voluntad de poder, es decir, del único valor. El superhombre, el dominio incondicionado del más puro poder, es «el sentido» (la meta) de lo único que es, es decir, de la tierra» *(GA,* 6. 2: 31; *N,* II, 40). Es digna de notar la transición de la expresión nietzscheana, «el superhombre es el sentido de la tierra» (VI/1: 8; *AHZ,* 34) a la heideggeriana «el dominio de la tierra». Que el superhombre es intrínsecamente una figura de voluntad, se infiere de la expresión misma de Nietzsche en la primera prédica de Zaratustra en el mercado de la ciudad : «Diga vuestra voluntad: ¡sea del superhombre el sentido de la tierra!», a lo que añade Heidegger por todo comentario: «El ser dicho en este "sea" tiene el carácter de una orden y, puesto que la orden es por esencia voluntad de poder, es él mismo del tipo de la voluntad de poder» *(GA,* 6. 2: 274; *N,* II, 246). Si tras la bancarrota del mundo inteligible sólo queda la tierra, su sentido, esto es, su finalidad y valor, ya no viene dictado desde arriba sino que ha de ser instituido por el hombre, pero, puesto que el ser es en su esencia voluntad de poder, tal sentido no puede ser otro que asegurar el acrecentamiento de la voluntad de la voluntad, es decir, el dominio incondicionado de la tierra. Sentido equivale, pues, a dominio[64], es decir, al cálculo de valoraciones y perspectivas interpretativas

[64] En su crítica a la impostación heidegeriana de la dimensión tecnológica en el superhombre, subraya M. Haar que «sentido de la tierra» no equivale a «dominio de la tierra» (ob. cit., 166), en la misma medida en que voluntad de poder no sea idéntico a dominación. Pero esta segunda sugerencia es problemática. Lo que nos consta expresamente, en palabras de Nietzsche, es que «todo sentido es voluntad de poder» *(VP,* IX, núm. 587, pág 371). La in-determinación en todo caso, estaría en el concepto de voluntad de poder, y, sobre todo, por decirlo en términos de Heidegger,

necesario para la conservación de la voluntad de poder. No hay otro sentido posible al margen de este destino:

> La voluntad de voluntad pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias *(Bestandsicherung)* (verdad) y la transferibilidad *(Übertreibbarkeit)* de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación *(Erlebnis)* acaban dominando *(GA,* 7: 85; *CyA,* 63).

En consecuencia, no puede haber ideales, metas ni objetivos finales fuera de la única finalidad de la autorreproducción, en la técnica y como técnica, de la voluntad de poder. Este se quiere y justifica a sí mismo: «Es el poder mismo que no necesita ninguna meta. Carece de meta, del mimo modo que la totalidad del ente carece de valor» *(GA,* 6. 2: 109; *N,* II, 106). En este contexto, aclara Heidegger, que esta voluntad no se dirige a nada que no sea ella misma. Tal es el superhombre, no como lo que aún está por venir, sino como lo ya sobre-venido, encarnado en la técnica:

> El superhombre, en cambio, no precisa ya ese «sobre» y ese «más allá», porque quiere únicamente al hombre mismo, y lo quiere, no en cualquier respecto particular sino absolutamente, como señor de la ejecución incondicionada del poder con los medios de esta tierra exhaustivamente explotados *(GA,* 6. 2: 110; *N,* II, 107).

Tras de una declaración tan rotunda, habría que convenir, al menos, que para Heidegger la figura del superhombre ha perdido toda «indeterminación». Ha dejado de ser algo utópico, el ideal en «semilla de su más alta esperanza» (VI/1: 13; *AHZ,* 38), como lo pensaba aún Nietzsche, para devenir sencillamente el hombre/guía capaz de dirigir el mundo técnico en la voluntad de dominio. «El transhombre —subraya Heidegger en otro momento— es el hombre que *es* hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para dicha realidad» *(GA,* 5: 251; *CB,* 227). La postura de

---

«en la esencial carencia de determinación del poder incondicionado» *(GA,* 6.2: 110; *N,* II, 107), que sólo consiste en sobrepotenciarse como poder. Que el poder quiera dominar e imponerse, —lo cual no tiene que identificarse con la violencia—, es lo propio de la voluntad de voluntad, y que este dominio se lleve a cabo mediante la estimación y el cálculo parece lo propio de la técnica, si ésta se entiende de modo metafísico y no meramente maquinal.

Heidegger es tan explícita y rotunda que no deja lugar a dudas. A propósito de la nota XV, 241 de la edición por él manejada de *La voluntad de poder,* en la que Nietzsche pondera con claridad meridiana la función del hombre moderno como «el centro incondicionado y la medida única del ente en su totalidad» *(GA,* 6. 2: 110; *N,* II, 107), entiende Heidegger que tal poder encuentra su consumación en el superhombre. La metafísica moderna, en su conjunción de subjetividad y técnica, ha sido, según Heidegger, su matriz de incubación. Lo impensado del superhombre, incluso por el propio Nietzsche, pertenece así a la historia destinal de la metafísica.

Como puede apreciarse, la interpretación heideggeriana, a partir de las premisas de la subjetividad, es de una gran coherencia interna[65]. Si «la idea del eterno retorno destruye todos los ideales trascendentales, para no dejar subsistir más que el movimiento ininterrumpido del devenir», como asegura Granier[66], si arruina toda la teleología idealista ya sea de la naturaleza o de la historia, si echa por tierra todo cielo de estrellas fijas e inmutables, esta tarea de negación con su contrapartida de transvaloración, se lleva a cabo por el superhombre, cuerpo viviente, sin otra meta que la reproducción e incremento de su voluntad de poder. Las tres tesis de Nietzsche aparecen así lógicamente encadenadas en un sistema, cuyo principio fundamental es la constitución del ser de lo ente en y por la voluntad de poder:

> Si el ente como voluntad de poder impera en la totalidad del eterno retorno de lo mismo, la subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder tiene que ponerse en forma humana en el sujeto del superhombre *(GA,* 6. 2: 282; *N,* II, 253).

Michel Haar ha llamado al atención sobre la forma condicional que adopta con frecuencia la factura argumental de Heidegger («si..., entonces tiene...»), y que toma por indicativa de una presuposición metafísica en su interpretación. No puedo menos de estar de acuerdo. Heidegger quiere subrayar con ello que si se admite como punto de partida la voluntad de poder, en sentido ontológico, todas las de-

---

[65] Michel Haar se ha referido con pormenor a una «lenta mutación de la interpretación» nietzscheana del superhombre, con alternativas ambivalentes, de ida y vuelta, de «afinidad, rechazo y casi identificación» pero creo que pese a estos vaivenes y oscilaciones, la posición heideggeriana más neta y congruente con todas sus premisas metafísicas es la de contemplarlo como consumación de la metafísica moderna de la subjetividad (ver ob. cit., 160 ss. y 213).

[66] Ob. cit., 575.

más tesis nietzscheanas se pueden deducir de ella por una necesidad esencial. El problema está en saber si esta selección del supuesto de más carácter metafísico no condiciona todo el juego interpretativo. ¿Hubiera dado lo mismo partir de la tesis del «eterno retorno» como idea matriz vinculada más estricta y estrechamente a la de «superhombre»? Creo que no. En la interpretación heideggeriana hay un *parti pri*, un *a priori* directivo que pone de antemano el sentido ontológico estricto de la voluntad de poder, como el principio proyectivo del marco entero de la interpretación[67]. La coherencia resulta extrema, pero también por lo mismo la rigidez, que al reforzar ciertas líneas maestras, encorseta el texto nietzscheano impidiendo la liberación del múltiple sentido más propio del pensar aforístico, simbólico y fragmentario de Nietzsche. A tal lectura se han hecho múltiples reparos, algunos de los cuales recoge en su obra el propio Michel Haar: básicamente, que la voluntad de poder, entendida como arte, no implica autoconciencia ni subjetividad ni puede tomarse como un absoluto que se quiere a sí mismo (M. Haar, Vattimo); que el perspectivismo nietzscheano no equivale a una forma de re-presentación objetiva (Michel Henry); que el superhombre presenta otra cara entrevista en la figura del niño que juega; en fin, que el eterno retorno, interpretado cosmológicamente como juego del mundo, es ajeno a la reproducción incesante del mundo científico/técnico (Löwith, Fink, Granier). De esta última, quizá la más decisiva, pues supone otra premisa radicalmente distinta para basar la lectura de Nietzsche, se ha hecho cargo el mismo Heidegger, interpretando el juego de verdad y apariencia desde la voluntad de poder, que es lo que mezcla «bufonescamente» las distintas suertes en la rueda del mundo *(GA,* 6. 2: 345; *N,* II, 308-310). Sería interminable una discusión de enfoques y detalles. Pero, aun admitiendo que se trate de lo más litigioso en la lectura heideggeriana, no deja de ser la consecuencia de verter metafísicamente la voluntad de poder. No tiene sentido, a mi juicio, preguntar cuál de las interpretaciones es más objetiva, sino, en todo caso, cuál tiene más potencia pensante para afrontar la realidad histórica, en la que vivimos. Lo que importa saber, en última instancia, es si Nietzsche está abierto en su ambigüedad a la interpretación heideg-

[67] Y este *parti pri* reside en su interpretación de la voluntad de poder de Nietzsche en la clave de Jünger. Como ha señalado Wolfgang Müller-Lauter, «mit der Applikation des Wiederkunftsgedankens auf die moderne Technik vertieft und verwolständig Heidegger zugleich den im Ausgang von Jüngers Anregung erarbeiteten Ansatz seiner Nietzsche-Auslegung»(«Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung», art. cit., 64).

geriana, y si ésta ha logrado poner el tema del nihilismo, en nuestra situación fáctica en el mundo científico/técnico, a una profundidad que escapa al propio Nietzsche.

LA CUESTIÓN DE LA NADA Y EL NIHILISMO PROPIO

La posibilidad de superar el nihilismo de Nietzsche debe abrirse paso a su través, esto es, no refutándolo ni saltando sobre él, sino atravesándolo por de dentro, con un nuevo modo de preguntar *(Grundfrage)*. Se trata, como ya se ha dicho, de un concepto más radical de metafísica, que pudiera envolver al suyo por la espalda. Tal concepto lo formula Heidegger a partir de la diferencia ontológica ser/ente, donde tiene su procedencia *(Herkunft)* la metafísica, que ella no logra saber, pues en cuanto atenimiento de la presencia de lo ente, al objeto trascendental de su consideración, deja escapar la diferencia ontológica, a la que se debe. Enclavada en esta determinación de lo que es, la nada nunca llega a ser encarada en cuanto tal. «Quizá la esencia del nihilismo esté —asegura Heidegger— en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada» *(GA,* 6. 2: 43; *N,* II, 50), o que el pensar, precisamente en virtud de su identidad con lo ente, y tomando la nada como «algo nulo», se sienta liberado de la necesidad de plantearse siquiera tal pregunta:

> ¿no estará el nihilismo, allí donde no sólo del ente sino incluso del ser no hay nada, no estará allí jugando su juego o, más bien, no estará allí jugando el juego que le es propio? Efectivamente. Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su *esencia*, que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo. La historia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada *(GA,* 6. 2: 304; *N,* II, 275-6).

El rasgo característico de la metafísica es pensar el ente en cuanto tal ente, pero deja impensado el origen mismo del *en cuanto tal,* esto es, lo que posibilita la presencia del ente presente, lo que funda la fenomenalidad del aparecer.

> El ente en cuanto tal, implica una des-ocultación *(Unverborgenheit)* del ser. En ello está implícito: el ente mismo sale a la luz. Está en la luz *(Licht)*. El ente está despejado *(gelichtet)*. El ente mismo está desoculto. El ente está en el des-ocultamiento. Esta es la esencia de la verdad que aparece inicialmente y que en seguida vuelve a desaparecer *(GA,* 6. 2: 316; *N,* II, 285).

La metafísica acontece en el ámbito despejado de lo ente, ya en la luz *(Licht)* o en el claro *(Lichtung)* del ser, aun cuando le pasa desapercibido el estado de des-ocultación, la obertura misma del ser, en la que ya está, al dirigir su mirada al ente presente. Des-atiende así el darse del ser mismo, su ad-venir a presencia, y con ello, el acontecer de la diferencia ser/ente, por la que acaece mundo. Esta desatención no es, como subraya Heidegger, una negligencia que se le pudiera reprochar a la metafísica. Constituye el acaecimiento *(Ereignis)* de la verdad del ser mismo *(das Sein selbst)* en cuanto des-ocultación *(a-letheia)* u obertura del ámbito despejado. En el darse del ser en un mundo, y para dejarlo ser como tal ámbito de lo ente, es preciso que el ser mismo se retraiga y sustraiga en cuanto tal. Su des-ocultación en lo ente implica su propia sustracción o reserva *(sich entziehen),* su encubrimiento *(Verbergung).* En la medida en que la metafísica no repara en su procedencia esencial a partir de la diferencia, pierde la conciencia de esta sustracción. A este olvido llama ahora Heidegger nihilismo propio, pues se mantiene en la creencia de que con el ser no hay nada. «*La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio*» *(GA,* 6. 2: 309; *N,* II, 279), por su olvido de la verdad del ser, en cuanto des-ocultación *(aletheia):*

> El pensar lleva entonces el ser al lenguaje en la forma del ente en cuanto tal. Este pensar es el pensar metafísico. No rechaza al ser mismo, pero tampoco se atiene al permanecer fuera del ser en cuanto tal. El pensar no corresponde desde sí a la sustracción del ser *(GA,* 6. 2: 324; *N,* II, 292).

Ahora bien, la metafísica, al estancarse en esta identidad de pensar y ser de lo ente, entiende impropiamente este nihilismo propio que acontece en su seno; lo que es el acaecimiento *(Ereignis)* de la sustracción del ser, su *epoché* o permanecer fuera *(aus-bleiben)* como condición de su dar-se en mundo, lo toma la metafísica por un mero dejar fuera *(Auslassen).*

> Pero en la medida en que en la metafísica acontece este permanecer fuera, esto que es lo propio *(Eigentliche)* no es admitido como lo propio del nihilismo. Por el contrario, precisamente en el pensar de la metafísica se deja fuera el permanecer fuera en cuanto tal, de manera tal que la metafísica deja fuera también este dejar fuera como acción propia suya *(GA,* 6. 2: 325; *N,* II, 293).

La paradoja estriba en que el nihilismo propio, en tanto que acontece en la metafísica y como metafísica, «*no* es lo propio», o lo

que es lo mismo «acontece en la impropiedad de sí mismo» *(GA,* 6. 2: 325; *N,* II, 293). Acontece, por así decirlo, en su imagen invertida, de modo que requiere de una superación de la metafísica para encontrar el sentido propio del nihilismo en cuanto sustracción del ser. «La plena esencia del nihilismo —concluye Heidegger— es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio» *(GA,* 6. 2: 326; *N,* II, 293).

Esta censura alcanza al propio Nietzsche. Su pregunta por el nihilismo, a los ojos de Heidegger, es insuficiente. Cuestiona, al modo de la metafísica, por el fundamento del todo de lo ente, y tras descubrir su vaciedad (nada como nulidad de sentido y de valor), se apresta a aportar una nueva posición de ser como voluntad de poder, sin reparar en que todo fundamento *(Grund)* entitativo, como todo modo de des-encubrimiento (el ser de lo ente) remite a un abismo *(Ab-grund)* de lo que se sustrae a toda fundamentación. «Al preguntar incurre en falta, en la medida en que, preguntando por el fundamento del ente, deja de lado con su preguntar el ser mismo y su verdad, lo deja fuera» *(GA,* 6. 2: 339; *N,* II, 304), al modo de la metafísica. «Del ser no hay nada», —precisa Nietzsche— «es el último humo de la realidad evaporada» *(El ocaso de los ídolos).* Obviamente se refiere al ser de la metafísica, idea trascendental vacía, el concepto más extenso y el más pobre en intensión, como fruto de una abstracción desrealizadora, pero con ello cree Nietzsche haber terminado con el tema —no hay nada más que pensar— y, como a la metafísica, se le escapa también la verdadera cuestión del ser. Pero si con el ser no pasa nada, si no es más que el «último humo» de la realidad sensible evaporada, y, por tanto, no hay lugar alguno de fundamento, entonces en el seno de esta nada de sentido y de valor anida, según Nietzsche, el acto creador de la voluntad de poder en su esencial autotrascendencia *(Selbstüberwindung).* Esta nada creadora, como la de Stirner, sería el último rostro secularizado del Dios creador. Pero con ello, en el movimiento mismo de este trascender de sí hacia sí, como voluntad *de* voluntad, está recuperada, en su forma extrema, la subjetividad moderna como dadora de mundo[68]. No tiene,

[68] Véanse sobre esto las finas observaciones de J. L. Vermal: «Nietzsche piensa el fundamento como la absoluta falta de fundamento, mientras que Heidegger piensa el fundamento como falta y como un ámbito en que es posible detenerse y será necesario hacerlo para salir del abandono del ser que es la metafísica (...) Heidegger, en cambio, partiendo también de una destrucción del concepto absoluto de fundamento, piensa un nuevo fundamento que es carencia, un ser afectado de no ser que es por eso fundamento de la libertad (...). Nietzsche también comprende esencial-

pues, nada que ver con aquella otra nada radical, que anuncia Heidegger como el velo del ser, su retracción y sustracción:

> La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera *(Ausbleiben)* de su desocultamiento el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es» *(GA,* 6. 2: 321; *N,* II, 289).

Leída, pues, a la inversa de la metafísica, esta nada o acaecer nadeante expresa la experiencia más profunda de la verdad del ser, la nada en cuanto trascendimiento de lo ente como plenitud del misterio que se reserva. En esta nada está el fondo sin fondo, inexhaurible, de toda posibilidad y de toda emergencia en historia, de toda posible figura de mundo. En la relación del hombre a este abismo ser/nada está la fuente de toda creación o fundación.

> Y, sin embargo, el ser no nos ofrece un fundamento y un suelo como el ente, al cual nos volvemos, sobre el cual construimos y al cual nos atenemos. El ser es el decir-no *(Absage)* a ese papel de fundación, recusa *(versagt)* todo lo fundante, es *abismal (ab-gründig) (GA,* 6. 2: 225; *N,* II, 203).

Por lo demás, Nietzsche no puede plantear la pregunta por el ser, pues ya de antemano ha dado la respuesta: «ser es un valor» *(GA,* 6. 2: 302; *N,* II, 273). Ahora bien, el valor rebaja o degrada la dignidad del ser en cuanto principio, al reducirlo a lo pro-puesto y dispuesto por la voluntad de poder en su propio interés:

> El pensamiento en términos de valor se eleva ahora al rango de principio. El ser mismo no es admitido por principio en cuanto ser. En esta metafísica, y de acuerdo a su propio principio, del ser no hay *nada*» *(GA,* 6. 2: 306; *N,* II, 277).

Tal nihilismo se consuma, pues, en Nietzsche, en su extrema reducción del ser a valor, en función de la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder. Al término de su desarrollo histórico, en el punto extremo de su consumación *(Vollendung),* el nihilismo propio se presenta en su extrema impropiedad como mundo técnico de producción y administración de valor:

---

mente lo que es como posibilidad —como voluntad de poder—, pero la posibilidad está en el fondo concebida como acto creador, con lo que para Heidegger se sigue pensando finalmente desde un sujeto sustancial, por más que se emprenda constantemente su destrucción» (ob. cit., 222).

> Si la metafísica de Nietzsche no sólo interpreta el ser como un valor desde el ente en el sentido de la voluntad de poder, si piensa además la voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores y comprende a ésta como una superación del nihilismo, entonces en ese querer superar se expresa el más extremo quedar enredada la metafísica en lo impropio del nihilismo, de manera tal que con ese quedar enredada se cierra el paso a su propia esencia y así, en la forma de una superación del nihilismo, le da a éste, sólo entonces, la eficiencia de su inesencia desencadenada» *(GA,* 6. 2: 339; *N,* II, 305).

La esencia de la subjetividad incondicionada aparece como voluntad de poder, que se quiere a sí misma (voluntad de voluntad) y la trascendentalidad de la mirada de la metafísica se convierte en la *aprioridad* del valor; en fin, lo ente se rebaja al orden de la existencia disponible *(Bestand)* en y por el «dis-positivo armazón» del *Ge-stell,* en cuanto esencia de la técnica. Atravesar el nihilismo no es tanto superarlo extrínsecamente cuanto recuperar el sentido propio del nihilismo en una civilización de la penuria *(Mangel)* y abrirse a su través al misterio del acaecer de la verdad:

> Pero si ya el propósito de una superación inmediata del nihilismo se precipita y pasa por encima de su esencia, entonces también el intento de superar la metafísica se derrumba como algo nulo. Al menos que el hablar de una superación de la metafísica contenga un sentido que no apunte ni a un rebajamiento ni, menos aún, a una eliminación de la metafísica *(GA,* 6. 2: 334-5; *N,* II, 301)

LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO

A tenor de los textos de Nietzsche, parece claro que su denuncia y rechazo de la metafísica son integrales. Su crítica genealógica de la actitud metafísica toca realmente fondo sin dejar cabos sueltos: la existencia de un doble mundo en oposición, la preeminencia del ámbito de la trascendentalidad, la exigencia de fundamento incondicionado, la creencia en las categorías de la razón, con su consecuencia inevitable de la identidad de lo real y lo racional, todo eso viene a reducirse a la nada, al ser como «el último humo de la realidad evaporada». Incluso, cabe pensar, que más total y contundente que la propia postura de Heidegger. Como ha hecho notar Pascal David, la actitud de ambos difiere sobre por qué y cómo superar la metafisica.

«Lo que para Nietzsche debe ser superado, ya no es más digno de crédito, sino que se ha vuelto *sospechoso (verdächtig)* y caduco. Heidegger, por el contrario, toma a la metafísica por problemática *(fragwürdig)* en sentido literal: problemática, y por tanto no dudosa *(zweifelhaft)* y sospechosa, sino digna de pregunta y cuestionamiento, como necesitada *(bedürftig)* de una respuesta humana y de responsabilidad»[69]. Dicho en otros términos, Heidegger no abandona el espacio de la metafísica, sino que lo recorre a su través y en sentido inverso a su transcurso, ensayando «el paso atrás» (der *Schritt zurück)* hacia lo im-pensado en ella, con la intención de abrirla a otro comienzo *(anderer Anfang).* Se comprende, por tanto, que Derrida haya constatado la presencia de la metafísica en la misma estrategia de lectura heideggeriana, no ya sólo en la pretensión de fijar «la unidad y unicidad del pensamiento de Nietzsche»[70], sino de incardinarlo y emplazarlo en la historia del ser. Derrida llega incluso a denunciar el logocentrismo inherente a la cuestión heideggeriana por el sentido del ser, como el intento de significar algo en su esencia originaria, pero se trata, como le replica Gadamer, de «un sentido interrogativo que no espera una determinada respuesta, sino que requiere una dirección del preguntar»[71]. Cuestionamiento, por otra parte, que persigue socavar aquel suelo firme en que construye la metafísica sobre lo ente fundamental, sin apercibirse de la trascendencia ya abierta de su sentido. A diferencia del logocentrismo, el sentido del ser no es un constructo intencional de la conciencia ni un residuo metafísico platónico de la identidad ser=sentido; tampoco cabe entenderlo como una antítesis al sin-sentido del ser, al modo de Nietzsche. Sentido del ser es el modo en que piensa Heidegger la trascendencia misma u obertura del ser con respecto al ente, en cuanto tal trascendencia es hontanar de una pluralidad de horizontes de mundo. Porque hay trascendencia hay mundo como horizonte de sentido para el *Dasein,* y no a la inversa, como cree la filosofía de la subjetividad. El sentido del ser, lejos de ser una esencia originaria, es el Acaecer apropian-

---

69 «Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger», art. cit., 112.

70 «Al leer la lectura de Heidegger —escribe— quizás habría que sospechar más de sus presupuestos o de su axiomática que del contenido de su interpretación. Tal vez se trate de la axiomática de la metafísica, tal como ésta desea, sueña o concibe su unidad. Nos encontramos con un extraño círculo entre la axiomática según la cual ha de darse una interpretación única, sintetizada en un pensamiento que, a su vez, unifica un texto único, y el nombre único del ser, de la experiencia del ser» *(Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida,* Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pág. 58).

71 Ibíd., 71.

te *(Ereignis)* del darse u otorgarse del ser para el hombre, en el despejamiento del mundo.

Ahora bien, en la medida en que Heidegger cuestiona a la metafísica y pretende esclarecer el olvido en que se constituye, no puede abandonarla como un texto nulo sin perder con ello la posibilidad del pensamiento rememorante *(Andenken)* del ser en su sustracción. Para él no se trata de una mera superación *(Überwindung)* que dejara atrás la metafisica, o que la superara en una *Aufhebung,* a lo hegeliana, sino de un retorcimiento *(Verwindung)* o torsión de la metafísica *(GA,* 7: 77-8), a lo que deja, sin saberlo, a sus espaldas, y a la vez, un convalecer, reponiéndose, de la enfermedad de la metafísica[72]. En cierto modo, sin embargo, cabría decir que Heidegger es un pensador meta-metafísico, pero no ya en la reduplicación intensiva del propio gesto de la metafísica, como sugiere Derrida, sino en el vaciamiento del lleno ontológico de su espacio desde el límite de la nada. Nietzsche, en cambio, intenta abandonar este espacio abruptamente, en un salto radical, pero, a mi juicio, en la medida en que no lo atraviesa ni horada en su conceptualidad, permanece expuesto a su propia zona de gravedad. En suma, Heidegger deja en suspenso *(epokhé)* la metafisica, sólo para poder verla en su revés y destruir así hermenéuticamente su propio texto conceptual, sin condenarlo como inservible, mientas que Nietzsche la reprueba sin paliativos. Pero lo reprobado puede volver de numerosas formas y hasta infiltrarse insidiosamente en la reprobación. «Una metafísica puesta en sospecha —escribe Pascal David— no cesa por eso de reinar y dominar. Tal vez no haya sido su invisible poder tan fuerte y extenso como hoy. Puede ser que un pensador que sólo aquí y allí y rara vez habla sobre *(über)* metafisica —y tal es ciertamente el caso de Nietzsche— y con todo piensa desde *(aus)* la metafísica» *(loc. cit.).* Para ello se requiere un nuevo enfoque crítico/hermenéutico de la metafísica, en cuanto a su proveniencia *(Herkunft)* esencial a partir de la diferencia ontológica, que pueda poner en cuestión a la propia empresa nietzscheana. Como es sabido, Heidegger resalta algo que el propio Nietzsche re-

---

[72] Como aclara Pascal David, «deswegen ist das "über" in der Wendung "Überwindung der Metaphysik" keineswegs mit einem hyperbolischen *metà* gleichzusetzen, was überhaupt noch meta-physisch wäre. Die genannte *Überwindung* soll vielmehr im Sinne einer *Verwindung* verstanden werden, ein Wort, das uns an Wendungen wie "eine Krankheit, eine Leid, einen Schmerz, eine Trauer *verwinden*" erinnert. Verwindung der Metaphysik als Erinnerung in die Metaphysik: nicht mit der Metaphysik fertig werden und sie hinter uns lassen oder beiseite räumen, sondern: *innerlich über sie hinwegkommen*» (art. cit., 123-4). Cfr. también sobre este punto, Henri Birault, ob. cit., 575.

conoce: su inversión *(Umkehrung)* del platonismo, («mi filosofía, *platonismo invertido:* cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor» —cit. por Heidegger, *GA* 6. 1: 156; *N,* I, 150). Pero esto significa obviamente su dependencia del propio concepto platónico de metafísica como duplicación del mundo y contraposición de lo incondicionado y lo finito. El ser, en cuanto inmutable y eterno, es el contrapunto del devenir, de modo que la recuperación y apropiación del devenir sólo puede acontecer contando al revés, por así decirlo, el mito de la caverna. En otras palabras, hacer lucir el medio día en el reino de las hasta ahora reputadas como sombras. «Invertir el platonismo quiere decir, entonces, invertir los criterios de medida» *(GA,* 6. 1: 156; *N,* I, 151). Realidad y verdad se voltean hacia el orden de lo sensible y del devenir. Según Heidegger, Nietzsche interpreta el platonismo desde la perspectiva del nihilismo, «como el fundamento inicial y determinante de la posibilidad del surgimiento del nihilismo» *(GA,* 6. 1: 162; *N,* I, 156). Invertir al platonismo, esto es, derrocar el orden trascendental, es posibilitar una cultura de la tierra, del cuerpo y la sensibilidad. Tal como lo resume Heidegger este proceso de in-versión:

> En contra del platonismo hay que preguntar: ¿qué es lo verdaderamente ente? Respuesta: lo verdadero es lo sensible. En contra del nihilismo, hay que poner en obra la vida creadora, es decir, ante todo, el arte; pero el arte crea a partir de lo sensible» *(GA,* 6. 1: 163; *N,* I, 157).

Con frecuencia en sus escritos ha repetido Heidegger que «la inversión de una proposición metafisica es una proposición metafísica», pues guarda su propia forma, y, por tanto, «sigue estando implicada en lo mismo que se ha vuelto irreconocible» *(GA,* 5: 232; *CB,* 209). Inversión *(Umkehrung)* o bien rotación *(Umdrehung),* como término *cuasi* sinónimo, indican que un planteamiento se ha vuelto del revés, pero queda el esquema básico directivo. No obstante, la postura de Heidegger en este punto presenta una evolución, según precisa Pascal David: primero, entiende Heidegger el sentido nietzscheano de la *Umkehrung* del platonismo como *Heraus-drehung* (un «salir fuera o evacuación»), en que se transforma el *Ordnungschema (GA,* 6. 1: 212; *N,* I, 198), una «inversión», como la llama Michel Haar, con «metamorfosis del esquema platónico» o con «transmutación» del mismo, aunque con ciertas reservas[73]. En cambio, después

[73] *La fracture de l'histoire,* ob. cit., 201-202.

del ensayo «Überwindung der Metaphysik» (1951), la *Umkehrung* nietzscheana no es más que una *Verstrickung,* enredamiento, o «definitiva caída en las redes de la metafísica» *(GA,* 7: 78; *CyA,* 57; y *GA,* 6. 2: 306; *N,* II, 277). Se deduce de ello, como señala Pascal David, una ambigüedad en la lectura heideggeriana, que apunta por así decirlo, en dos direcciones distintas, en el primer caso hacia «el pensamiento» *(Denken)* de Nietzsche y, en el segundo, hacia la metafísica *(Metaphysik)* nietzscheana. Ambas expresiones, «no se recubren»[74]. Al pensamiento de Nietzsche conciernen los motivos originarios de la transformación en su estilo del pensar con respecto al platonismo, como «una nueva interpretación de la sensibilidad y del cuerpo»; y a la metafísica de Nietzsche la persistencia de ciertas categorías o planteamientos de la tradición. Si esta doble exégesis es posible se debe, según Pascal David, a la ambigüedad misma de Nietzsche con respecto a la metafísica, refiriéndose a veces a una nueva metafísica del artista frente a la metafísica moral/religiosa del platonismo, y presentándose otras como un pensador antimetafísico[75]. Heidegger establece esta distinción entre «inversión» y «evacuación» del platonismo, al término de su análisis del fragmento nietzscheano de «Cómo el mundo verdadero se convirtió realmente en fábula», haciendo ver que no hay un mero desplazamiento de rango e inversión de situaciones de prioridad entre uno y otro, el «mundo aparente» y el «verdadero». «Si éste cae tiene que caer también el aparente. Sólo entonces queda superado el platonismo, es decir invertido de tal modo que el pensar filosófico es expulsado de él. ¿Pero dónde podrá entonces sostenerse?» *(GA,* 6. 1: 204; *N,* I, 191). La pregunta, como siempre en Heidegger, nos pone en ascuas, pero, en este momento crítico, de pronto, por decirlo llanamente, se va la luz. «En la época en que la inversión del platonismo —constata Heidegger— se convirtió para Nietzsche en una expulsión de él, le sobrevino la locura» *(GA,* 6. 1: 204; *N,* I, 191). Con todo, reconoce Heidegger que en esta distinción entre la «inversión» y la «evacuación» del platonismo se trata de «preguntas necesarias de la crítica que sin embargo sólo pueden plantearse si hemos repensado su más interna voluntad pensante» *(GA,* 6. 1: 213; *N,* I, 198). ¿Un modo de dejar abierta la cuestión?

Ciertamente, en su interpretación Heidegger ha atendido preferentemente al Nietzsche metafísico que al Nietzsche pensador, en trance de transitar hacia una nueva forma de pensar, con lo cual ha

---

[74] *Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger,* art. cit., 120-121.
[75] Ibíd., 114-116.

perdido aquella ambigüedad esencial de las formas superiores del espíritu que, según sus propias palabras, toda hermenéutica tiene que preservar. Se diría que en su lectura, reduce o aprisiona a Nietzsche, con extrema violencia sistemática, en la camisa de fuerza de la metafísica y deja fuera dimensiones del pensador, que liberadas, pueden reconocerse en el mismo estilo del pensar heideggeriano. Para ello Heidegger tiene que abordar a Nietzsche con una nueva forma de preguntar y con un nuevo concepto más radical de metafísica, capaz de envolverlo por la espalda. Tanto Nietzsche como Heidegger coinciden en la crítica de la metafísica en cuanto pensamiento de la presencia permanente, de la búsqueda de certeza, del proceso de fundamentación. Pero metafisica es sobre todo, según Heidegger, atención exclusiva al ser del ente o al ente en su ser, sin plantearse la cuestión del proceder *(Herkunft)* de la diferencia ontológica, a la que no puede abrirse, por su fijación en el ente, cerrándose así a lo que la posibilita en su trasfondo. Y esto no es ya la presencia *(Anwesen)* de lo permanente/consistente, sino el movimiento del des-ocultar *(Un-verborgenheit)* mismo, que otorga mundo y presencia. En este sentido, Heidegger retrosciende al fundamento de la metafisica, al movimiento en que ésta nace en el tras-cenderse mismo del ser. «El excederse que retorna sobre el ente es lo trascendente mismo» —cita J. L. Vermal a Heidegger— «Esta es para Heidegger la esencia de la metafísica, el lugar desde donde piensa, sin poder formularlo. En ese sentido, la metafísica es simplemente el que "haya" esa trascendencia»[76]. El *Dasein* se encuentra ligado a ella, al Acaecimiento *(Ereignis)* apropiante al que se debe, y al que se trasciende desde la raíz de su libertad. Lo im-*pensado* de la metafísica es lo que ésta deja a sus espaldas, o más bien le queda detrás por constituir la condición de su propio mirar; algo a lo que ella no puede atender sin una torsión *(Verwindung)* radical de su mirada. Este «detrás» es el acontecer de la diferencia ontológica por la que el ser mismo se da en mundo, retrayéndose y sustrayéndose en el ser-de-lo ente. Este ser mismo *(Das Sein selbst)*[77] no tiene nada que ver —y de ahí el equívoco que más tarde quiso evitar Heidegger tachando en cruz la palabra *«Sein»*— con el ser como presencia per-manente, la verdad como correspondencia objetiva y el

[76] Ob. cit., 217.

[77] «De lui, en effet, il n'y a rien à dire parce qu'il n'est pas une chose existant ou l'ensemble des choses existantes. *Il est* ou *Il y a,* Il est le Il lui-même. Il est *Lui-même, Es selbst.* Nous l'avons dejà reconnu, de cette dimension trascendantale qui est la dimension comme telle, la philosophie de Nietzsche n'a pas le moindre pressentiment» (Henri Birault, ob. cit., 575).

pensar como representación de lo presente. Claro está que estas categorías metafísicas han sufrido una transformación decisiva en el tránsito de la subjetualidad griega a la subjetividad moderna (esto es, de la ontoteología al antropoteísmo), pero queda radicalizado, no obstante, en la modernidad el *Ordnungschema* directivo, propio de la *Leitfrage* metafísica, que conduce a la subjetividad aseguradora en cuanto fundamento de la pro-posición *(Vor-stellung)* planeadora y calculadora de lo ente. Cuando Nietzsche precisa que el ser «es el último humo de la realidad evaporada», se refiere al ser inteligible y permanente del platonismo, pero por lo mismo, por tomar el ser por equivalente a lo presente, deja de atender al otro tono del término «ser» como el Acaecimiento *(Ereignis)* fontanal y destinal de toda presencia. La «evaporación» del ser adquiere un sentido ambiguo, que al eliminar de golpe, por inversión, el platonismo, como metafísica del *aei on,* deja sin pensar la dimensión que se ocultaba, también a Platón[78], detrás de toda metafísica de la presencia: el ser mismo en su verdad, el ser en cuanto trascendencia de todo ente. En la medida en que Nietzsche, según Heidegger, in-vierte a la metafísica, hereda su *Ordnungschema* y se mantiene en el olvido del ser *(Seinsvergessenheit)* propio de toda la metafísica.

Se pregunta D. Farrell, en tono crítico, «¿cómo es posible que el pensamiento de Nietzsche implique nada menos que el *fin* de la metafísica y sea, sin embargo *él mismo* una metafísica?¿Cómo se puede decir simultáneamente de Nietzsche que es el *último* metafísico y considerarlo, sin embargo, como *un* metafísico entre otros?»[79] Sin restar fuerza a estas preguntas, parece claro con todo que se trata de dos conceptos dispares de metafísica, que no pueden recubrirse. En el sentido platónico, que es invertido el nietzscheano, Nietzsche acaba con la metafisica, pero en el heideggeriano, la consuma en tanto que persiste, como ella, fuera de la cuestión ontológica por antonomasia: la cuestión del ser y su relación con la nada, la nada de lo ente que, según Heidegger, constituye la diferencia ontológica, y la otra nada o negatividad del *Dasein,* que en cuanto fundamento de nihilidad, no puede erigirse ni arrogarse la función del fundamento. Y por ser dispares los conceptos de metafísica que se manejan, han de ser también dispares, como se ha visto, las interpretaciones correspondientes del nihilismo. Este doble concepto que pone en juego la con-

[78] Debo de formular aquí una reserva con mi propia expresión, pues Platón, como en general, el neoplatonismo fue consciente de un «allende la entidad» *(epekeina tes ousías),* que aun ambiguamente podía apuntar a la diferencia ontológica.

[79] «Heidegger/Nietzsche», art. cit., 203.

frontación origina una ambigüedad inextricable. «¡Esa es —ha escrito Derrida— la *Zweideutigkeit* (equivocidad) esencial! La de Nietzsche, según Heidegger, pero también la ambivalencia de éste respecto a aquél. Esta ambivalencia es constante. Al salvarle, le pierde. Quiere salvarle y perderle, a la vez»[80]. Cabría pensar, no obstante, si esta ambigüedad de comprender y des-comprender, conjuntamente, que Derrida reprocha a la lectura de Heidegger, no es propia de toda confrontación radical (como la del propio Derrida, sin ir más lejos, con respecto a Heidegger), donde se trate de superar al otro a partir de sí mismo, comprehenderlo para desasirse de él; y, sobre todo —y esto es lo decisivo—, si la ambigüedad no pertenece también al propio texto nietzscheano. En mi opinión, no es que Heidegger deje adrede algo fuera, literalmente hablando, del texto de Nietzsche, sino que más radicalmente deja a Nietzsche sin-fuera, lo aprisiona en el corsé del antiplatonismo y elimina así su horizonte de tránsito hacia un más allá de la metafísica, en el sentido radical en que él la entiende. En algún sentido, puede hablarse, como señala M. Haar, «de construirse, según sus propios términos, un gran adversario. Heidegger se esfuerza en poner fuera de sí, en este otro, todo el desenvolvimiento así como el acabamiento, que amenaza con ser catastrófico, de la historia. Trata de concentrar en este otro el acontecimiento, y luego la quiebra de la subjetividad absoluta, e igualmente, de conjurar a través de él la transformación tecnológica del mundo por la voluntad de poder»[81]. Y, sin embargo, como se ve obligado a reconocer el mismo M. Haar, su «construcción no es una ficción» pues no introduce en ella «estructuras inexistentes»[82]. A mi juicio, se trata más bien de una configuración selectiva, que refuerza ciertas líneas y planos y atenúa otros, que acentúa a veces perfiles y sombras, y otras los difumina, con vistas a dar una imagen enteriza del otro, pero a expensas de su intrínseca ambigüedad y pregnancia constitutivas. Pero por lo mismo esta configuración selectiva es de antemano pro-yecti-

---

[80] «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas», en *Diálogo y deconstrucción,* ob. cit., 55-56. «Esta estrategia de interpretación es también una política. La extrema ambigüedad del gesto consiste en salvar un pensamiento perdiéndolo» *(De l'esprit,* París, Galilée, 1987, pág. 117). Es una bonita paradoja, pero pasa por alto que Heidegger ha salvado históricamente a Nietzsche precisamente por incardinarlo en la historia de la metafísica y elevarlo así a la categoría del «último pensador de Occidente». No es posible regatearle a Heidegger este mérito. A partir de su interpretación, cualquier otra lectura de Nietzsche tiene que comenzar por medirse con ella y estar a su propia altura para poder trascenderla.

[81] Ibíd., 191.

[82] Ibíd., 202.

va, y de ahí que se mueva circularmente: Heidegger trae a Nietzsche a su propia cuestión, la pregunta por el ser, en tanto que él mismo, el intérprete, la ha encontrado, al filo de la interpelación de Nietzsche sobre el acontecer histórico del nihilismo. Ahora bien, en la medida en que el nihilismo, tal como lo experimenta Heidegger en su facticidad histórica, se ha convertido, mientras tanto, en el destino planetario de una civilización científico/técnica —del poder ilimitado y de la producción industrial, tal como la describe Jünger—, pero también, por lo mismo, de la explotación del ser, de la penuria y de la usura, era preciso dar cuenta de la misma, a partir de la historia ontológica, del ser, en aquella figura de la subjetividad, que combinase el arte *(téchne)* y la verdad al servicio de la voluntad de poder. Para explicar este nuevo lugar ontológico, no bastaban ni el positivismo ni el tecnicismo si no estaban soportados por una metafísica fuerte de la voluntad de la voluntad. Y de ahí la elección de Nietzsche como adversario y compañero de su confrontación. Casi como «el doble, fascinante e inquietante», como señala Bernard Sichêre, de su propio pensamiento, del que tiene que liberarse para no quedar atrapado en su solución trágica[83].

¿Se trata de una invención gratuita? No lo creo. Me inclino a pensar que el propio texto de Nietzsche, donde se mezclan categorías fundamentalmente modernas como «voluntad de poder» y «valor» con otras de sentido cosmológico griego como el «eterno retorno», da pie, en su extrema ambigüedad, a exégesis contrapuestas. El propio K. Löwith, sin ninguna simpatía, por lo demás, con la lectura heideggeriana, ha subrayado este origen en la teología cristiana de la categoría de «voluntad de poder», no consonante con el fondo cosmológico griego, presente en el «eterno retorno»[84]. Ciertamente, a partir de la categoría ontológica de voluntad de poder es difícil escapar a la clave de la modernidad[85], como es difícil sustraerse al presupuesto onto-

---

[83] «Un double pourtant quil doit quitter, auquel il doit s'arracher, justement sur la pensée du monde et de la distorsion de l'être et du monde, là où Nietzsche fait surgir un Dionysos que Heidegger récuse *(Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers,* París, Desclée de Brouwer, 2002, pág. 155).

[84] «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche* (ed. por G. Deleuze), Cahiers de Royaumont, París, De Minuit,1967, págs. 61-62.

[85] Un intento vigoroso de escapar a esta atracción es el que lleva a cabo Gilles Deleuze. «Car la volonté de puissance ne veut pas dire vouloir la puisance, mais au contraire, quoiqu'on veuille, élever ce qu'on veut à la dernière puissance, à la *nième* puissance. Bref dégager la *forme supérieure* de tout ce qui est (la forme d'intensité)» [«Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont,* ob. cit., 282]. Sobre un desarrollo pormenorizado, véase su *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1971.

lógico griego de la *physis* si se parte del «eterno retorno». Nietzsche es tanto lo uno y lo otro[86], y lo es, en una extraña mixtura, en que ambas tesis se interpenetran y se traducen una a la otra, sin conseguir despejar la ambigüedad. Y no ya entre estas dos categorías, sino en el desplazamiento de sentido que sufren algunos temas a lo largo de su obra, como ha señalado Paul Valadier, a propósito de la relación de la libertad con el mundo. Hay una tensión equívoca entre una pasión de libertad, que es creadora de mundo, en un sentido inequívocamente moderno, y un mundo, que arrastra en su propio juego a la libertad, fundidos finalmente en el símbolo trágico de Dionysos[87]. En Nietzsche está lo uno y lo otro. Podría así tomarse como la prolongación de la voluntad moderna en la forma del síndrome arte *(téchne)*/verdad (interpretación y estimación), que conducen al dispositivo científico/técnico *(Ge-stell),* como ha subrayado Heidegger, y a la vez, como la liberación de aquellas dimensiones, más allá de la metafísica, en que el arte (creación estética) y la verdad (perspectiva), en el juego del mundo, podrían conducir a una nueva forma de habitar la tierra *(Ge-viert).* Emplazado en el punto extremo de la metafísica, o si se quiere en su confín, mira equívocamente en una y otra dirección, enzarzado y enredado todavía en el platonismo, con el que lucha para invertirlo, y, a la vez, explorando, más allá de la metafísica, un nuevo camino de experiencia. Su lenguaje simbólico se encuentra así semánticamente dis-locado, en una bi-semia, que genera el equívoco. Si hoy día es posible pensar otro Nietzsche, o el otro rostro de Nietzsche, libertador de la metafisica, lo es, en gran medida, a la luz de la propia interpretación de Heidegger, y por haber fijado previamente aquellos rasgos de un Nietzsche, último metafísico, al que es preciso superar.

No es extraño que el equívoco mismo persista en la figura simbólica de Zaratustra, incluso en la propia lectura de Heidegger. En su revisión crítica de la exégesis heideggeriana del superhombre, destaca M. Haar la existencia de dos lecturas sucesivas del tema, de las que »se desprenden dos grandes figuras de anticipación: el superhombre

---

[86] Las lecturas discrepantes de la línea interpretativa heidegeriana, han partido básicamente del pensamiento del «eterno retorno» y su encarnación en la figura simbólica de Dionysos en el «juego del mundo» (Löwith, Fink, Deleuze, Granier; en España, J. M. Navarro Cordón, entre otros...). En cambio, la lectura heideggeriana subraya el sentido fuerte, auto-pro-positivo y autorreferencial, de la voluntad de poder, desde la que el juego del mundo aparece como la rueda que mezcla verdad y apariencia.

[87] Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo,* Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 563-568.

como *funcionario de la técnica* (...) y el superhombre como modelo de desapego, de *Gelassenheit,* con respecto a la época toda entera, como el *pastor del ser»,* con lo que se convierte este doble rostro en la «cabeza de Jano» de la técnica, que es tanto, como el haz y el envés, *Gestell* y *Ereignis*[88]. Encuentro muy ingeniosa y fecunda esta sugerencia, aun cuando no hay texto que así lo confirme, como reconoce el propio Haar, y aun cuando la figura del superhombre como «funcionario de la técnica», acabe siendo en Heidegger la prevalente. Pero, y ¿si la técnica misma *(Ge-stell),* una vez que haya sido penetrada críticamente por la mirada meditativa, que ensaya Heidegger, pudiera dar lugar a una fisura, a la posibilidad de otra mirada, el vislumbre de otro modo del sentido de la tierra, que no sea ya dominio sino habitar? Heidegger ha escrito en *«Identität und Differenz»,* en una sentencia enigmática, al modo de Nietzsche o de Heráclito, que «lo que experimentamos en el *Gestell,* como constelación del ser y el hombre a través del mundo técnico moderno, es un preludio *(Vorspiel)* de eso que se llama *Ereignis» (GA,* 11: 46). Entiendo este pre-ludio en el sentido de que en la vivencia de la extrema penuria *(Not)* del mundo técnico se abre la posibilidad del giro *(Wende)* de la necesidad *(Not-wendigkeit)* histórica, que permite reparar en la sustracción del ser. Entonces la mirada penetrativa llega a ser el destello *(Blitz)* de un Acaecimiento apropiante *(Er-eignis),* capaz de superar el extrañamiento des-apropiante del *Ge-stell (Ent-eignis). Ge-stell* y *Ge-viert,* dominio de la tierra y sentido del habitar, serían así, respectivamente, el modo impropio y propio del Acaecimiento de la verdad *(Er-eignis).* Es muy probable que Heidegger alcanzara esta intuición a lo largo de su confrontación con Nietzsche, vislumbrando, en la lucha agonal con él, otro rostro distinto del «superhombre», envés de lo que creía tener asimilado al «funcionario de la técnica». Y, por tanto, otro rostro también del pensamiento de Nietzsche, más libre y jovial, distinto del «último metafísico de Occidente». Con esto no trato de identificar al mejor Nietzsche con Heidegger, sino, a la inversa, insinuar la deuda del mejor Heidegger con Nietzsche[89]. En otros términos, Heidegger saldría transformado de esta confrontación con Nietzsche, en la que cree haber superado a su adversario, pero a costa de haber sito tocado muy profundamente por él.

---

[88] *La fracture de l'histoire,* ob. cit., 162.

[89] Las diferencias entre Heidegger y Nietzsche han sido agudamente tratadas por Henri Birault en temas decisivos como el concepto de experiencia, el ser y la nada, y sobre todo, el de temporalidad (ver ob. cit., especialmente 2.ª parte, cap. 3, § 2, con el significativo título: «Heidegger: le temps et l'être. Nietzsche: l'instant et l'éternité», págs. 558-586).

Cómo superar el nihilismo significa ahora cómo hacer que la mirada meditativa en aquello que es *(Einblick in das was ist),* como destino histórico, sea ella misma el camino de la *Erinnerung in die Metaphysik,* la apertura al «trascendente por antonomasia» *(Sein ist das trascendencens schlechthin),* que cayó en olvido por la metafísica, y sólo puede darse en la memoria de su sustracción[90]. La voluntad de poder, en su reverso o in-versión, ha de dejar paso al abandono de la voluntad de dominio, a la serenidad *(Gelassenheit)* del saber renunciar. A la maquinación *(Machenschaft)* y la vivencia *(Erlebnis),* propias del mundo técnico, sustituyen ahora la meditación *(Besinnung)* y el pensar rememorante *(Andenken),* como guías de un «sentido de la tierra», que consista en el habitar propio del mortal. Podría objetarse, como se ha hecho con profusión, que esta salida heideggeriana por la verdad del ser, es sólo una forma de «teología negativa» y no conduce a ninguna parte salvo a la poesía o a la mística. Creo, por el contrario, que esta salida es la única forma de romper desde dentro la inmanencia de la subjetividad moderna. El pensamiento del ser en su mismidad *(Selbstheit)* abre una brecha por donde puede manar una nueva re-orientación de la historia. Esta brecha es el propio *Da-sein* en su radical contingencia, y por eso, está remitido a lo otro de sí, de lo que no puede disponer, porque se reserva en lo indemne. La nada, reducida por Nietzsche, a la mera nada axiológica del sin-sentido, puede ser ahora experimentada a una con la finitud del Da-sein y el velo del ser, en cuanto envelamiento de su trascender sobre todo ente. A su luz, el transcendimiento del *Da-sein* finito deja de ser la *Selbstüberwindung* histórica del «superhombre» en auto-referencia exclusiva a sí mismo, para inscribirse en la apertura a un «afuera» radical del hombre, y en cuanto tal, en la respuesta a la dispensación de un Acaecer *(Er-eignis),* que funda su libertad. Mediante esta re-apropiación de la relación *Sein/Dasein,* el hombre puede tomar distancias de su enclavamiento en lo presente/objetivo y disponerse al tránsito hacia una forma nueva del habitar. De este modo, a la par que Heidegger intentaba atravesar el nihilismo de la metafísica, en su extrema figura del mundo científico/técnico, se abría, más allá de la tragedia, a una forma de pensamiento interrogativo, de escucha y de espera, en que fuera posible superar también el *amor fati.*

---

[90] «On apperçoit tout ce qui sépare ces deux pensées: la pensée des dernières conséquences et la pensée des premières origines. Ces dernières conséquences, Nietzsche affirme qu'elles sont absolument fatales et que nous n'en connaissons encore que les premières aurores. Ces premières origines, Heidegger affirme qu'elles tardent à venir et qu'elles ne viendront peut-être jamais» (H. Birault, ob. cit., 571).

CAPÍTULO 8

¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche

REMEDIOS ÁVILA CRESPO

INTRODUCCIÓN

Hace algún tiempo el célebre autor de novelas de espionaje y antiguo espía, John le Carré, se hallaba en Londres promocionando la adaptación al cine de una de sus novelas. En un encuentro con la prensa y a propósito de una pregunta sobre si añoraba sus años dedicados al espionaje, respondió que aquellos fueron tiempos «extraordinarios y fascinantes» y añadió: «No creo que exista ningún centro secreto, sino que detrás de la última puerta, está el vacío»[1].

Quizás sea esa la particular experiencia de la nada de un especialista en el arte de la escritura y el espionaje. En todo caso, después de esa experiencia de la nada, también ella extraordinaria y fascinante, podría venir la filosofía. Eso parece indicar E. Jünger, que, en un escrito publicado con ocasión del 60 cumpleaños de Heidegger, escribe: «Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el poder de la nada y no sucumbió a su tentación»[2]. Y, en esa línea,

[1] Ver *EL País,* domingo, 24 de julio de 2005, pág. 32.

[2] «Sobre la línea», en *Acerca del nihilismo,* trad. J.-L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994.

la posición de Heidegger no admite dudas: «la piedra de toque más dura, pero también menos engañosa para probar el carácter genuino y el vigor de un filósofo está en si él experimenta en el ser del ente, al punto y a fondo, la cercanía de la nada. Aquél a quien esta experiencia le esté vedada quedará definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía»[3]. Pero no sólo Heidegger. También Nietzsche había señalado algo parecido en un fragmento del 10 de junio de 1887: «Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin desenlace en la nada: 'el eterno retorno'. Esta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sin sentido) eterna!»[4].

La experiencia de la nada está ligada en estos dos autores, Nietzsche y Heidegger, a la experiencia del nihilismo. Casi todos los temas fundamentales de la filosofía de Nietzsche confluyen en los últimos años en uno solo y fundamental: el nihilismo. Y Heidegger lo admite expresamente: «para el pensar la esencia del nihilismo es el enigma»[5]. Como ellos en su tiempo, también nosotros hoy podemos reconocer en el nihilismo un lugar común, una sombra que nos acompaña dondequiera que nos desplazamos. «El más inquietante de todos los huéspedes», como lo llamó Nietzsche, hace ya tiempo que se instaló en nuestra casa como si fuera suya. El interés por la nada y por el nihilismo —problemas que no hay que confundir y que, independientemente de las diferencias entre sus planteamientos respectivos, cada uno de ellos distingue— sitúan a Nietzsche y Heidegger en la prolongación de una doble tradición filosófica. Por una parte, la más cercana, partía de Jacobi, que en una carta dirigida a Fichte en marzo de 1799 y publicada el otoño de ese mismo año, acusaba al idealismo de ser un nihilismo y concedía por primera vez a ese término un valor filosófico[6]. El término gozaría muy pronto de gran popularidad en todo el siglo XIX, gracias a escritores como Tolstoi, Dostoievski, Turguenev, Chejov, etc. Y en esos orígenes filosófico-literarios hay que buscar el carácter negativo y crítico que Nietzsche y Heidegger conceden al término «nihilismo». Pero hay otra tradición, más lejana, que estos dos pensadores prolongan también y donde hay que buscar la acepción más positiva del término y, sobre todo, el in-

---

[3] *Nietzsche,* I, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Ed. Destino, 2000, pág. 460.

[4] *Nachgelassene Fragmente* (en adelante, *NF), Nietzsches Kritische Studienausgabe,* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967-1988 (en adelante, *KSA),* 12, 5 [71], 213.

[5] *Nietzsche,* II, ed. cit., pág. 306.

[6] Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo,* Roma-Bari, Laterza, 2004, pág. 6. Ver también S. Givone, *Storia del nulla,* Roma-Bari, Laterza, 2003, cap. 8, págs. 181-206.

terés por el problema de la nada. Se trata de una tradición de gran calado filosófico que desde Gorgias, pasando por Scoto Erígena, Eckhart, Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz, J. Böhme, Angelus Silesius, Leonardo da Vinci, Francisco Sánchez, llega hasta Schelling. En medio de todo esto hay una interrogación que ha constituido uno de los núcleos de la filosofía: «Por qué hay algo más bien que nada? Pues la nada es más simple y más fácil que cualquier cosa», pregunta Leibniz en el § 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia.*

«¿Y por qué no la nada?» preguntamos nosotros. Una pregunta así, como advierte Heidegger, parece una pregunta inútil, que sobrepasa los límites de la lógica y del sentido común. Pero, ¿y si, como señala Nietzsche, nuestra vida tuviera la misma estabilidad de algo que se asienta sobre «el lomo de un tigre»?[7] Es verdad, «¿qué sabe el hombre de sí mismo?». ¿No corresponde el *horror vacui* al abismo que nos mantiene? ¿No es la angustia la respuesta a la llamada de la nada? Y, en ese caso, ¿por qué no hacerle frente, por qué no escuchar su llamada, por qué no interrogarle? Quizás el peor nihilismo no consista más que en negarse a ver, a escuchar, a aprender. Al menos así lo entendieron Nietzsche y Heidegger.

Es verdad que hay en cada uno de ellos una forma particular de entender el nihilismo. Para Nietzsche consiste básicamente en el colapso de nuestros grandes valores e ideales. Se trata de un término complejo que designa tanto el diagnóstico referido a una época que experimenta las convulsiones propias del «final» de una etapa, como la terapia propuesta para «el inicio» de una nueva andadura. El nihilismo es el estadio final de una etapa de oscurecimiento progresivo de sentido que resume la sentencia «Dios ha muerto» y que sólo podrá ser superado por un movimiento de mayor intensidad y de distinto signo. En cambio, Heidegger considera que eso no es todo, que eso es sólo una parte de la historia: la última parte, el episodio final que

---

[7] «En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese entendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!» *(Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* trad, L. M. Valdés y T. Orduña, Valencia, Teorema, 1980, 5 [*KSA,* 1, 877]).

la culmina. La reducción del ser al valor por parte de Nietzsche no es sino la consecuencia de un olvido, el olvido del ser, un olvido que consiste también en no tomar suficientemente en serio el problema de la nada. Y es que una cosa y otra, ser y nada, se evocan mutuamente: «La Nada del ente sigue al Ser del ente como la noche al día. ¡Cómo podríamos en absoluto ver y experimentar el día como día, si no existiera la noche!»[8]. Según Heidegger, Nietzsche tiene una concepción nihilista del nihilismo; por eso, no lo supera, por eso, aunque acierte plenamente en el diagnóstico, es incapaz de ofrecer una salida. Pero, ¿realmente es eso todo?¿No hay también en Nietzsche un interés profundo por el problema de la nada? ¿No supone el pensamiento del eterno retorno un desafío y un esfuerzo por hacerse cargo del mismo abismo que la angustia referida por Heidegger describe?

El propósito de este estudio es doble. Primero, intentaré responder a una de las preguntas que ha constituido el hilo conductor de nuestro proyecto de investigación: ¿qué relación existe entre nihilismo y metafísica? ¿Qué sentido tiene la conjunción copulativa en esa expresión? ¿Tienen los términos «nihilismo» y «metafísica» un valor semántico semejante, complementario, o se oponen entre sí? Luego, intentaré examinar si hay en Nietzsche una valoración positiva de algunos aspectos primera y aparentemente negativos —el nihilismo y, sobre todo, la nada. Comencemos, pues, por el principio.

ESENCIA Y ORIGEN DEL NIHILISMO

La filosofía de Nietzsche se entiende mucho mejor como respuesta a la de Schopenhauer. Este último hace del sufrimiento el elemento clave en torno al cual gira su pensamiento. El dolor es, en primer lugar, un *dato fundamental* (la cosa mejor repartida del mundo). Es también el *medio* en el que se patentiza una verdad (el mundo no merece nuestro apego). Finalmente, se trata de un *hilo conductor* que hace posible la filosofía (no hay reflexión sin dolor) y conduce tanto al reconocimiento de la importancia del cuerpo y de la esencia del mundo (uno y otro son «voluntad»), como a una forma de vida nueva y liberadora (negación de la voluntad de vivir). Además, Schopenhauer mantiene que todo lo que existe está marcado por el estigma del dolor y que la pregunta «¿por qué es el mundo y no más bien la nada?» no tiene respuesta posible[9].

---

[8] *Nietzsche,* I, ed. cit., pág. 460.
[9] Cfr. *El mundo como voluntad y representación,* IV, cap. 46, pág. 634.

Si, como sostiene Nietzsche, un nihilista es alguien que piensa que el mundo tal como es no debería existir y que el mundo tal como debería ser no existe[10], Schopenhauer cumple todos los requisitos para ser considerado un nihilista: el mundo, contemplado bajo la óptica del dolor no merece nuestro apego, y no hay ningún «otro mundo» que pueda resarcirnos del sufrimiento padecido en éste, el único mundo. De manera que sólo contempla una salida: la negación budista de la voluntad, su reducción a la nada. Eso hace de su filosofía, una filosofía nihilista y de su nihilismo, un nihilismo pasivo.

Por su parte, Nietzsche ensaya otra salida. Como Schopenhauer, reconoce en el dolor un dato fundamental; pero considera que, aunque el sufrimiento sea una experiencia *sentida* por todos los hombres, no es *evaluada* del mismo modo por todos ellos[11]. Nietzsche separa dos consideraciones que Schopenhauer mantenía unidas: una cosa es el problema del dolor y otra muy distinta la pregunta sobre el valor de la vida. La segunda entraña una objeción, una reserva, un reparo, una prevención contra la vida; mientras que la primera constata un hecho, reconoce una verdad. Es cierto que algo tienen en común una y otra: las dos son pesimistas. Pero el pesimismo que Nietzsche suscribe es muy distinto del que surge de las dos consideraciones unidas causalmente. Para mostrar eso, conviene examinar las formas en que se presenta el nihilismo en la reflexión nietzscheana.

Y en este sentido quisiera mantener la siguiente propuesta hermenéutica: hay, me parece, tres formas fundamentales de considerar el nihilismo en el pensamiento de Nietzsche: como diagnóstico de su época; como consecuencia tanto del cristianismo como de la caída de los valores cristianos, y como resultado de la creencia en las categorías de la razón. Cada una de esas formas remite para su mejor comprensión a la siguiente y coincide con tres aspectos claves y sucesivos de su pensamiento: crítica de la cultura, genealogía de la moral y psicología de la metafísica.

NIHILISMO COMO DIAGNÓSTICO DE UNA ÉPOCA

Con el término «nihilismo» resume Nietzsche el diagnóstico de su época. Así lo expresa en un conocido fragmento en el que, además, avanza una especie de profecía sobre el tiempo que vendrá:

---

[10] *NF. KSA,* 12, 9[60], 366.
[11] *NF. KSA,* 12, 8 [2], 327-328.

> Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: la irrupción del nihilismo (...) Nuestra cultura europea se agita desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar[12].

Nietzsche compara la cultura europea de su tiempo con «un torrente»: agitada, angustiosa, convulsa, a punto de «desencadenar una catástrofe». Sin asidero, salvaje, sin valores. De ahí su conocida definición del nihilismo: «Nihilismo: falta la meta, falta la respuesta al '¿por qué?' ¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito»[13]. Y este proceso final de desgaste y de debilitación es resultado de la decadencia. Asegura también conocer bien el nihilismo, porque él mismo ha sido presa suya y porque ha conseguido dejarlo atrás: «sólo tardíamente se tiene el valor de reconocer lo que ya se sabe. Que yo he sido hasta aquí fundamentalmente un nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado»[14]. Y se refiere a sí mismo como «el primer nihilista perfecto de Europa, que ya ha superado el nihilismo, dejándolo tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí»[15]. Pero sostiene que la llegada del nihilismo es necesaria para poder comprender el verdadero valor de los valores que lo han hecho posible. Es necesario atravesar ese desierto para poder alguna vez oponerle su verdadero antídoto: la voluntad de poder entendida como «transvaloración de todos los valores»[16].

NIHILISMO COMO CONSECUENCIA DE LOS VALORES CRISTIANOS Y DE SU PÉRDIDA

Pero, ¿de dónde procede este nihilismo que «está a la puerta», «el más inquietante de todos los huéspedes»? Nietzsche señala ocho lugares en los que el nihilismo se origina[17]: 1) en la interpretación cristiano-moral; 2) en la caída del cristianismo, que, por veracidad, reco-

---

[12] *NF. KSA,* 13, 11 [411], 189.
[13] *NF. KSA,* 12, 9 [35], 350.
[14] *NF. KSA,* 12, 9 [123], 497-408.
[15] *NF. KSA,* 13, 11 [411], 190.
[16] *NF. KSA,* 13, 11 [411], 190.
[17] *NF. KSA,* 12, 2 [127], 125-127.

noce que «todo es falso» donde antes sostenía que «Dios es la verdad»; 3) en el escepticismo moral, que sostiene que «todo carece de sentido» y que existe antagonismo entre «verdad», «bondad» y «belleza»; 4) en los sistemas socialistas y positivistas, que suscriben todavía valores cristianos; 5) en las ciencias naturales, en las que el hombre ha pasado desde el centro a la periferia; 6) en las ideas políticas y económicas; 7) en el historicismo; 8) en el arte, como romanticismo.

Los cinco últimos son, como se advierte en *La genealogía de la moral,* el resultado de los anteriores. Ya en un Fragmento redactado entre 1885 y 1886, Nietzsche evalúa el arte romántico como preparación del nihilismo[18], junto a las ciencias naturales, la política, la economía y la historia del siglo XIX[19]. Así, pues, consideraremos los restantes, comenzado por los dos primeros, que plantean una interesante paradoja a propósito de la genealogía del cristianismo: el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiana, como en el derrumbe de los valores cristianos.

En un primer momento Nietzsche asocia el nihilismo al colapso de los valores cristianos. Es lo que el «insensato» del parágrafo 125 de *La gaya ciencia* resume en la sentencia «Dios ha muerto», un acontecimiento capaz de dividir en dos la historia de la humanidad y de situarla ante una decisión fundamental y definitiva. En esa decisión juega un importante papel el problema de la nada.

En el parágrafo 125 Nietzsche se refiere a la nada identificándola con el vacío, con la ausencia de coordenadas. Tras anunciar que Dios ha muerto, el insensato formula una serie de interrogaciones que ponen de manifiesto el estado en el que ha quedado la humanidad: «¿No caemos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a

---

[18] *NF. KSA,* 12, 2 [127], 127.

[19] *NF. KSA,* 12, 2[131], 129-131. Llama la atención el modo en que Nietzsche acusa en el arte y en la música romántica un medio para el aturdimiento: «Formas de aturdimiento. En lo interior: no saber cómo salir de sí mismo. Tentativas de salir de este estado por medio de la embriaguez: embriaguez como música, embriaguez como goce trágico en la caída de los más nobles...» *(NF, KSA,* 10, 24 [26], 660). Y Nietzsche se reconoce a sí mismo en esas tentativas, pero también las considera propias de un tiempo que para él estaba lejos: «Amigos míos, nosotros tuvimos que luchar duramente cuando éramos jóvenes: sufríamos de la juventud como de una dolencia. La causa de esto fue el tiempo en el que habíamos sido lanzados, tiempo de una profunda decadencia interior, que, con todas sus debilidades, y aun con todas sus fortalezas, se oponía al espíritu de la juventud. La confusión y, por lo tanto, la inseguridad, era lo propio de ese tiempo: nada se mantenía en pie, nada conservaba crédito, se vivía para el día siguiente, pues el pasado mañana era incierto» *(NF, KSA,* 10, 25 [9], 11).

través de una *nada infinita?* ¿No nos persigue con su hálito *el vacío?*». Y lo mismo cabe decir del 343, en el que se describe este tiempo de «demoliciones, destrucciones y caídas», de una «enorme lógica de terror» y de «unas *sombras* y una *oscuridad* que no tuvieron quizá semejante en la historia»[20]. La muerte de Dios, el derrumbe de todos los valores y de los ideales, conduce a una crisis como nunca hubo otra y parece ser el origen de esa situación de nihilismo en que se encuentra Europa. Una vez que se reconoce la falta de respaldo de nuestros ideales más sublimes, si todo es abismo, si el vacío nos envuelve, erramos «a través de una nada infinita». Pero entonces también se produce un cambio desde el plano ontológico al axiológico: esa «nada infinita» se interpreta como una falta de valor. De manera que, si «Dios ha muerto, entonces parece que se impone una conclusión: «la vida no vale nada».

Es ahí donde se ve la función que cumplió el cristianismo. Nietzsche advierte que el cristianismo ha sido hasta ahora el gran *antídoto*[21] contra el nihilismo teórico (todo es falso) y práctico (todo está permitido). Y reconoce las ventajas que ofrece la hipótesis cristiano-moral: presta al hombre un valor absoluto en el torrente del devenir y perecer; sirve a los abogados de Dios en la medida en que hace aparecer el mal como pleno de sentido; considera que el hombre posee un saber especial en materia de valores absolutos; evita el autodesprecio, y es un medio de conservación.

El final de *La genealogía de la moral* abunda en estas consideraciones. Allí se identifica la verdadera enfermedad del hombre: «la ausencia de sentido», «el *vacío* inmenso», «la falta de respuesta a la pregunta '¿para qué sufrir?'». A todo ello respondía el ideal ascético y, en última instancia, la interpretación cristiano-moral de la existencia. En ese ideal el peligro supremo de la voluntad, el profundo *horror vacui,* encontraba un eficaz antídoto. La voluntad misma estaba salvada. Aunque sólo se tratara de una voluntad de nada... Pues no hay que olvidar dónde se origina la interpretación ofrecida por el ideal ascético: en la culpa, en el miedo a la felicidad y a la belleza, en la voluntad de vida y de salud de una vida que degenera. El ideal, que busca en un «más allá» inexistente la compensación del sufrimiento padecido, es un ideal nihilista: que viene de una nada (el horror al vacío) y va hacia otra (el «más allá»). Y ahora, desde esa consideración, el nihilismo ofrece otro perfil: no es tanto el resultado de la pérdida

[20] La cursiva es mía.
[21] *NF, KSA,* 12, 5 [71], 211.

de los valores cristianos, como la consecuencia del modo cristiano de valorar.

Y entonces, ¿qué ocurre? ¿Es el cristianismo una causa o un antídoto? ¿Es enfermedad o remedio? ¿Veneno o medicina? Pues las dos cosas. El carácter híbrido y dual que Nietzsche había sostenido a propósito del sacerdote en el Primer tratado de *La genealogía,* vale también aquí. Lo mismo que el sacerdote, el ideal cristiano-moral es tanto agente propagador como antídoto contra el nihilismo. Y ahora se entiende la paradoja: el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiano-moral, como en la caída de los valores cristianos. En cuanto enfermedad y veneno, en cuanto agente tóxico, el cristianismo sostiene la inanidad de esta vida y hace suya la sentencia «la vida no vale nada». En cuanto medicina y antídoto ofrece una salida ante el abismo de vacío y de nada que amenaza la voluntad[22]. Aquella extraña y dolorosa sabiduría pesimista que los griegos conocieron bien y que resumía la sentencia de Sileno no es tampoco extraña al cristianismo. Este último la conoce y la combate. Pero no con el arte, como hicieron los griegos anteriores a Sócrates, sino con la invención de un mundo más allá de este mundo. El precio de esa invención es la devaluación, el desprecio de esta vida[23].

Ahora bien, cuando el cristianismo vuelve sobre sí el ideal de veracidad que hizo suyo, entonces reconoce su mentira y «deja ver» el abismo sin fondo que disimulaba su ideal, entonces permite contemplar la nada, el vacío, el absurdo y el sin sentido que quiso combatir mediante la proyección de otro mundo más allá de este mundo. El efecto de tal veracidad es el reconocimiento de «la muerte de Dios», que resume el colapso de los grandes valores y de los ideales. Así se entiende la doble consideración nietzscheana: el nihilismo se origina tanto en la caída de los valores cristianos, como en la interpretación cristiano-moral de la existencia.

Aquel condicional, «si Dios ha muerto, la vida no vale nada», que recuerda el de Dostoievski, «si Dios no existe, todo está permiti-

---

[22] «Quien ha mirado hondo dentro del mundo adivina sin duda cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales. Su instinto de conservación es el que les enseña a ser volubles, ligeros y falsos. Acá y allá encontramos una adoración apasionada y excesiva de las «formas puras», tanto entre filósofos como entre artistas: que nadie dude de que quien de ese modo necesita del culto de la superficie ha hecho alguna vez un intento desdichado *por debajo de* ella» *(Más allá del bien y del mal,* §59; *KSA,* 5, 78).

[23] En esta línea, Nietzsche sostiene que existe un conflicto irresoluble entre la vida y la moral cristiana: «mientras creemos en la moral condenamos la vida»; «la moral es el reverso de la voluntad de vivir» *(NF, KSA,* 12, 10 [192], 571).

do», puede ahora contemplarse bajo otra luz. La consideración de que «la vida no vale nada» es, más que el resultado de la muerte de Dios, la condición de su invención. Y, mucho más, ese aserto resume el más importante *consensus sapientium* desde Sócrates hasta Schopenhauer. Lo cual significa que el nihilismo es un fenómeno que se aviene perfectamente con el cristianismo, pero que lo desborda. El cristianismo es nihilismo, pero éste es un concepto más amplio que aquél, al cual incluye. Y lo que, según Nietzsche, expresa el cristianismo es un pesimismo de la debilidad, una constitución fisiológica débil, una profunda decadencia interior.

NIHILISMO COMO CONSECUENCIA DE LA CREENCIA EN LAS CATEGORÍAS DE LA RAZÓN

Si el cristianismo no es «lo último», entonces: ¿de dónde procede la forma de valorar cristiano-moral? ¿Qué condiciones dan cuenta de ella? ¿Qué cosa es más originaria que el Dios cristiano y es también la condición de posibilidad de la creencia en Él? Hay una tercera forma de nihilismo más radical aún que el cristianismo. Para entenderla conviene recordar el tercero de los elementos en que, según Nietzsche, se origina el nihilismo: el escepticismo moral, el colapso de los valores supremos (verdad, bondad, belleza), o, como señala en otro lugar, la desconfianza ante las categorías con arreglo a las cuales juzgamos la vida (unidad, fin, verdad). Esta consideración marca el paso que va desde la genealogía del cristianismo a la «psicología de la metafísica».

Nietzsche advierte que el nihilismo como «estado psicológico» aparecerá «cuando hayamos buscado un sentido a todo lo que pasa que no se encuentra en lo que pasa: de manera que el que busca acaba por abatirse. El nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo *despilfarro* de fuerzas, la tortura que ocasiona este 'en vano', la incertidumbre...». El nihilismo es vivido como decepción ante un pretendido «fin» del devenir, ante una supuesta «unidad del todo» y ante una presunta «verdad»[24]. Todas las categorías: causalidad, finalidad, unidad, verdad, ser... gracias a las cuales tiene valor el mundo se hunden. Y Nietzsche concluye que «la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo». Una creencia más originaria que la creencia en el Dios cristiano-moral, que no es sino su resultado. Es-

[24] *NF, KSA,* 13, 11 [99], 46-49.

tas categorías que constituyen nuestra sintaxis y posibilitan nuestro lenguaje —«sujeto/predicado», «sustantivo», «adjetivo», «verbo», etc.— son equivalentes a las categorías de sustancia, accidente, devenir, etc. Y Nietzsche se remonta con ellas más allá del cristianismo, reconociendo que ya con los eléatas y su concepción del ser se introducen subrepticiamente en filosofía prejuicios meramente lingüísticos.

En este punto el capítulo del *Crepúsculo de los ídolos,* titulado «La razón en la filosofía» resulta especialmente clarificador en lo que respecta a la psicología de la metafísica y a la relación entre metafísica y nihilismo. Por una parte, Nietzsche examina las características que han acompañado siempre a la filosofía y repara en que, desde Parménides, la filosofía se caracteriza por su «egepticismo» —su intolerancia respecto al devenir, el cambio, el movimiento, los sentidos y el cuerpo. Sólo Heráclito, que considera el ser una ficción vacía, constituye una excepción[25]. Por otro lado, se acusa a la filosofía tradicional de una confusión gravísima: la confusión de lo último con lo primero: «los 'conceptos supremos', es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora» son tenidos por lo primero. Lo bueno, lo verdadero, lo incondicionado, lo perfecto... no pueden provenir de lo inferior. En realidad, no proceden de ninguna cosa. Son de primer rango, son en sí, son *causa sui.* Y para evitar la contradicción entre esos conceptos supremos se ha inventado una Entidad Primera que los contiene a todos. Esa entidad es Dios[26]. Finalmente, en un importante pasaje, Nietzsche se refiere a los prejuicios gramaticales que condicionan nuestro modo de ver el mundo. Así como, en lo que respecta a los movimientos de las constelaciones, el error tiene como abogado nuestro ojo, en el caso de la metafísica, el error tiene como abogado nuestro lenguaje. Y considera que los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje son los mismos que los de la razón: la voluntad, el yo, la sustancia. Así se crea el concepto «cosa». El *ser* es «introducido subrepticiamente» en todas partes como causa. La voluntad es considerada como una causa que produce efectos. El concepto de ser y el de Dios mismo tienen en favor suyo cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática»[27].

---

[25] «La 'razón' en la filosofía», trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1975, págs. 45-46 *(KSA,* 6, 74-75).

[26] *Loc. cit.,* págs. 47-48 *(KSA,* 6, 76).

[27] *Loc. cit.,* págs. 48-49 *(KSA,* 6, 77-78).

La conclusión no se deja esperar y Nietzsche resume en cuatro puntos su propia posición: a) Las razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente justifican, por el contrario, su realidad; b) los signos distintivos del «ser verdadero» coinciden con los de la «nada»; c) inventar fábulas acerca de otro supuesto y verdadero mundo no tiene sentido, a no ser que nos mueva el instinto de calumnia y el *espíritu de la venganza* contra la vida; d) dividir el mundo en dos, uno verdadero y otro aparente, es síntoma de la *décadence,* un síntoma de vida descendente.

Todas estas consideraciones conducen al reconocimiento de que la metafísica es nihilismo. Toda metafísica es nihilismo. Y ella parece estar relacionada con una constitución fisiológica débil y decadente. Pero, primero, si toda metafísica es nihilismo, ¿es todo nihilismo metafísica? Y, en segundo lugar, ¿Qué relación existe entre metafísica y decadencia?

METAFÍSICA Y NIHILISMO

El conocido capítulo del *Crepúsculo de los ídolos,* «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula», da respuesta a la primera pregunta. Nietzsche ofrece allí un sorprendente y agudo resumen de la historia de la filosofía, tomando como hilo conductor la relación entre el mundo verdadero y el mundo aparente.

El *platonismo,* primer estadio de esa historia, sostiene que el mundo verdadero es *asequible* al sabio, al virtuoso. Un segundo momento viene dado por el *cristianismo,* para el que el mundo verdadero no está dado, pero sí *prometido* al hombre bueno. Un grado más en este desarrollo lo representa la *filosofía kantiana,* donde el mundo verdadero ya no es ni asequible ni prometido, sino únicamente *pensado:* se trata de un consuelo, de una obligación, de un imperativo. El cuarto estadio, representado por el *positivismo,* considera que aquel mundo verdadero inalcanzado se vuelve también *desconocido.* Y algo desconocido no puede obligar ya a nada. Un paso más en esta línea conduce a su eliminación a causa de su inutilidad. La Idea es sencillamente *refutada.* Con tal refutación coincide el regreso del buen sentido y de la jovialidad. Es el momento del *espíritu libre.* Finalmente, con la llegada de *Zaratustra* no sólo se elimina y se rechaza el mundo verdadero: el mundo aparente es también eliminado.

Este breve resumen de la historia de la metafísica identifica sus fases sucesivas con las formas sucesivas del nihilismo. Pero la última fase, siendo nihilista, no es, sin embargo, metafísica. De lo que se si-

gue que, aunque toda metafísica es nihilismo, no todo nihilismo es metafísica (caso del nihilismo activo que anuncia Zaratustra).

Por otra parte, Nietzsche advierte que la metafísica no es una disposición natural (Kant), ni una necesidad universal (Schopenhauer), sino una cuestión sintomática. Ahora bien, ¿de qué es síntoma? Esto nos lleva a la consideración del segundo problema apuntado: la relación entre metafísica y decadencia. El capítulo del *Crepúsculo...* titulado «El problema de Sócrates» aborda el problema del valor de la vida y destaca aquel *consensus sapientium,* en lo que todos los filósofos, desde Sócrates hasta Schopenhauer, se han mostrado de acuerdo. A juicio de Nietzsche, todos coinciden en esta sentencia respecto de la vida: *no vale nada...* «El mismo tono lleno de duda, lleno de melancolía, de cansancio de la vida, de oposición a la vida»[28]. Este consenso podría ser indicativo de su verdad, pero, según Nietzsche, lo que de verdad prueba es otra cosa: muestra sólo un estado de ánimo y un estado de salud. Todos esos sabios cansados de vivir son *décadents,* y su acuerdo no prueba que tuvieran razón, sino que entre ellos había una coincidencia fisiológica que les hizo *tener que* adoptar la misma actitud negativa frente a la vida.

Así pues, los juicios de valor sobre la vida que la metafísica supone no tienen ningún valor (de verdad o falsedad), únicamente funcionan como *síntomas:* dicen algo no de la vida, sino del que los sostiene. Y el hecho de que por parte de un filósofo se vea un problema en el valor de la vida, no deja de ser un reparo contra él, una objeción contra su sabiduría[29]. Una condena de la vida por parte del viviente no es más que un síntoma de una especie determinada de vida. No se trata de discutir si tal condena es justa o injusta. No se entra, no se puede entrar en esa discusión: «sería necesario estar situado fuera de la vida y, por otra parte, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido para que nos fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida»[30]. El valor de la vida no puede ser tasado. Y Nietzsche parece haber llegado aquí a un punto inamovible, indiscutible de su filosofía. A un elemento que podríamos llamar trascendental: la vida es lo último, la condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada. Está más allá del bien y del mal. Cuando, por parte de un viviente, la vida es despreciada, también ahí se manifiesta un tipo de vida, pero una vida descendente, degradada, extenuada.

---

[28] «El problema de Sócrates», ed. cit., págs. 37-38 *(KSA,* 6, 67).
[29] *Loc. cit.,* parág. 2 *(KSA,* 6, 67-68).
[30] Ob. cit., «La moral como contranaturalaza», parág. 5, pág. 57 *(KSA,* 6, 86).

A partir de aquí puede establecerse un balance provisional: (1) Por lo que respecta a la relación entre nihilismo y metafísica, Nietzsche sostiene que toda metafísica es nihilismo, pero no todo nihilismo es metafísica. Y (2) hay una estrecha relación entre metafísica y decadencia: ésta es el origen de aquélla. Conviene ahora examinar, primero, la relación entre nihilismo y decadencia, y, finalmente, la posibilidad de un tipo de nihilismo que, rebasando la metafísica, conduzca a una nueva y positiva valoración de la nada.

NIHILISMO Y DECADENCIA

Las tres formas de nihilismo que hemos señalado —diagnóstico de una época, resultado de los valores cristianos y de su caída; creencia en las categorías— conducen a la misma consideración: la estrecha vinculación del nihilismo con una constitución fisiológica débil, decadente. Pero, ¿en qué consiste la decadencia? Para abordar este problema conviene comenzar recordando lo que Nietzsche sostiene a propósito del pesimismo.

El pesimismo es «la preformación del nihilismo»[31]. Pero Nietzsche distingue entre un «pesimismo de la fortaleza» y un «pesimismo como decadencia», o pesimismo de la debilidad[32]. Puesto que el pesimismo puede ser síntoma tanto de fortaleza como de debilidad, no puede ser un criterio último. En un fragmento escrito en la primavera del 88, escribe Nietzsche:

> Recientemente se han cometido muchos abusos con el empleo de una palabra de sentido relativo y en el fondo insuficiente; por todas partes se habla de 'pesimismo'; se discute en torno a la cuestión a la que hay que dar solución, la cuestión de quién tiene más derecho: si el pesimismo o el optimismo. No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma; y que esta palabra debía ser reemplazada por la de 'nihilismo'; que la cuestión sobre si el no ser es mejor que el ser, es ya de por sí una enfermedad, un indicio de decadencia, una idiosincrasia. El movimiento nihilista es la mera expresión de una decadencia fisiológica[33].

---

[31] *NF, KSA,* 12, 10 [58], 491.

[32] *NF, KSA,* 12, 9 [126], 410. Sobre estas consideraciones se extiende Nietzsche en su «Ensayo de autocrítica» a *El nacimiento de la tragedia.* Y también en el parágrafo 370 de *La gaya ciencia.*

[33] *NF, KSA,* 13, 17 [8], 529.

De manera que el nihilismo no es la causa, sino «la lógica» de la decadencia[34].

Pero, ¿qué es la decadencia? Todos los caminos nos han conducido hasta ella; así que conviene preguntar en qué consiste, cuáles son sus signos distintivos, cómo hay que valorarla, cómo afrontarla.

Si el nihilismo es la lógica de la decadencia, esta ultima es la «causa remota» del nihilismo. Cuando Nietzsche reflexiona sobre las causas de este último, encuentra la «falta de la especie superior»; entonces, la «existencia entera se vulgariza»[35]. Eso es la decadencia: un proceso de desgaste, pero un proceso *natural* y, en ese sentido, se trata de un proceso necesario que forma parte de la dinámica de la vida: «La defección, la descomposición, el perecimiento, no tienen nada de censurables en sí mismos; no son más que la consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. El fenómeno de la decadencia es tan necesario como el del florecimiento y progreso de la vida», y no se puede admitir que pueda haber circunstancias en las que tales cosas no existan. «Esto es condenar la vida. Una sociedad no es libre de conservarse joven (....). No se puede suprimir la caducidad por medio de instituciones. Ni la enfermedad. Ni el vicio»[36]. Por eso, «la decadencia no es algo que se tenga que combatir; es absolutamente necesaria y propia de toda época. Lo que hay que combatir con todas nuestras fuerzas es el contagio a las partes sanas del organismo»[37].

Esta reflexión ofrece una particular perspectiva sobre la moralidad y también sobre la salud y la enfermedad. Por lo que respecta a la primera, Nietzsche sostiene que toda lucha moral contra la enfermedad es una ingenuidad[38], que es inútil el esfuerzo por combatir la enfermedad mediante la moralización[39]. Por lo que respecta a la segunda, señala que

> salud y enfermedad no son nada fundamentalmente distinto, no hay que hacer de ellas entidades distintas que se disputan el organismo vivo y lo convierten en campo de batalla. En realidad, no hay entre estas dos maneras de ser más que diferencias de grado; la exageración, la desproporción, la falta de armonía de los fenómenos normales es lo que constituye el estado morboso[40].

---

[34] *NF, KSA,* 13, 14 [86], 265.
[35] *NF, KSA,* 12, 9 [44], 357.
[36] *NF, KSA,* 13, 14 [75], 255-256.
[37] *NF, KSA,* 13, 15 [31], 426-427.
[38] *Ibidem.*
[39] *NF, KSA,* 13, 14 [65], 250-251.
[40] *Ibidem.*

Ahora bien, el estado morboso, por más que sea consustancial a la vida, es también un peligro para él. El agotamiento que lo caracteriza «transforma el aspecto de las cosas, cambia el valor de las cosas». A la inversa del que, «por su misma plenitud, las ve de manera más plena, más poderosa, más rica en porvenir, el agotado empequeñece y desfigura todo lo que ve, empobrece el valor, es nocivo». Y es que las cosas no tienen un valor en sí mismas, nosotros lo «ponemos» en las cosas y los valores son «síntomas» de nuestro estado afectivo. Por eso, Nietzsche entenderá la moral como «una mímica de los afectos»[41], y considerará que «verdadero», «bueno», «bello» significa sólo que «eleva el tipo humano»[42]. Y, por eso también, frente al proceso de desgaste natural que es la decadencia, advierte que conviene armarse de valor y de valores. Esto no contradice lo indicado más arriba sobre la inutilidad de combatir la enfermedad mediante la moralización, pues la renuncia a la moral (cristiana) nada tiene que ver con la renuncia a los valores. Como indica Nietzsche en las líneas finales del Primer tratado de *La genealogía* «más allá del bien y del mal» no significa «más allá de lo bueno y de lo malo».

Lo extraño es, a su juicio, que los agotados hayan sido confundidos con los mejores, y los más fuertes, con los más nocivos[43]. Y Nietzsche resume así su enseñanza:

> He tenido la fortuna, después de años pasados en la confusión, de haber vuelto a encontrar el camino que conduce a un 'sí' y a un 'no'. Yo enseño a decir 'no' contra todo aquello que nos debilita, contra todo aquello que nos agota. Yo enseño a decir 'sí' frente a todo lo que fortalece, lo que acumula fuerzas y justifica el sentimiento de vigor (...). Una larga reflexión sobre la fisiología del agotamiento me obligó a proponer la cuestión: ¿Hasta dónde los juicios de los agotados han penetrado en el mundo de los valores?[44]

¿Hasta dónde, pues, ha constituido el nihilismo el destino de la historia de la humanidad? ¿Cabría la posibilidad de una forma distinta de nihilismo que apunte a su vez a una nueva y distinta valoración de la nada?

---

[41] Cfr. *Más allá del bien y del mal,* parág. 187, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, págs. 115-116 *(KSA,* 5, 107).

[42] *NF, KSA,* 13, 14 [6], 220.

[43] *NF, KSA,* 13, 14 [68], 252.

[44] *NF, KSA,* 13, 15 [13], 412.

EL NIHILISMO COMO FORMA DIVINA DE PENSAR

Ya hemos visto cómo Nietzsche propone sustituir el término «pesimismo» por el de «nihilismo». Pero, si había distinguido dos formas de pesimismo (un pesimismo de la debilidad y otro de la fortaleza), lo mismo ha de ocurrir con el nihilismo. En efecto, frente al nihilismo que expresa la «lógica de la decadencia», hay otro nihilismo que evoca una fuerza superior, una sobreplenitud de vida y de poder. Estas dos formas de nihilismo coinciden con otras tantas de valorar la nada y permiten enlazar el planteamiento de Nietzsche con la segunda de las dos tradiciones que han sido ya apuntadas.

En un fragmento que corresponde a la primavera de 1884 encontramos una interesante reflexión: «El pesimismo europeo está aún en su comienzo: no tiene aún aquella terrible y ansiosa fijeza de mirada en que se refleja la nada, como la tuvo un tiempo en la India»[45]. Creo que es importante subrayar esta consideración de la nada, pues anticipa en buena medida la de Heidegger y, sobre todo, difiere mucho de aquella otra que en el *Crepúsculo de los ídolos* la equiparaba al ser, al «último humo de la realidad que se evapora». Esta consideración de la nada, esta atención al vacío, ya sin horror, apunta hacia una filosofía trágica, que Nietzsche oponía a la cultura de su tiempo y, muy especialmente, al romanticismo. En esto consiste el «nihilismo perfecto» al que Nietzsche se refiere: en la capacidad de contemplar esa nada sin perecer por ello, en un pesimismo trágico, que Nietzsche oponía al pesimismo romántico.

> El ojo del nihilista idealiza en el sentido de la fealdad, es infiel a lo que conserva en su memoria; permite a sus recuerdos que caigan y se deshojen; no los protege contra esa pálidas decoloraciones que la debilidad extiende sobre las cosas lejanas y pasadas. Y lo que no hace consigo mismo no lo hace tampoco con todo el pasado de los hombres: deja que éste caiga[46].

Frente al nihilismo perfecto, el incompleto (o imperfecto), se caracteriza porque, teniendo conciencia de esa nada, vive todavía apoyado en viejos valores[47]; el nihilismo perfecto o «nihilismo extremo», supone «que no hay verdad alguna, que no hay cualidad alguna ab-

---

[45] *NF, KSA,* 11, 25 [16, 15.
[46] *NF, KSA,* 12, 10 [43], 476.
[47] *NF, KSA,* 12, 10 [42], 476.

soluta en las cosas, que no hay cosa en sí»[48]. Este nihilismo es considerado el «ideal de la suprema potencia del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructiva y en parte irónica»[49], y es también un referente para medir nuestro valor: «la medida de nuestra fuerza radica en cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de la mentira sin sucumbir. ¿En qué medida podría ser el nihilismo, como negación de todo verdadero mundo, de todo ser, una manera divina de pensar?»[50].

«Una manera divina de pensar»: eso es también el nihilismo. Como el pesimismo, el nihilismo es un término equívoco, un fenómeno ambiguo, que puede ser «signo de decadencia y retroceso: nihilismo pasivo» o «signo de poder en el espíritu: nihilismo activo». Este último alcanza su *máximum* como fuerza violenta de destrucción; a él se opone el nihilismo fatigado[51], que no ataca y cuya forma más célebre es el budismo (nihilismo pasivo). Nietzsche observa que el nihilismo no es solamente una meditación sobre el «en vano», sino que se caracteriza también por la acción violenta, aniquiladora, destructiva. Por eso, en un apunte que anticipa lo que advierte Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, señala que «el aniquilamiento por el juicio secunda el aniquilamiento por la acción»[52]. Esta destrucción que se dirige básicamente a los valores morales sostenidos por el cristianismo y a los principios supremos que rigen casi desde los inicios de la filosofía griega deja el camino abierto a una idea terrible del eterno retorno: «la existencia tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno. Esta es la forma extrema del nihilismo: la nada (el absurdo) eterna»[53]. Así es como se concilia el nihilismo extremo —la nada eterna— con el pensamiento del eterno retorno: a través de una consideración de la fuerza que es fundamentalmente *amor fati:*

> ¿Quiénes han sido los que hasta aquí se han mostrado más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos, los que no sólo admitían, sino que también amaban una buena parte de azar, de absurdo. Los que pueden pensar en el hombre reduciendo un poco su valor, sin que por ello se

---

[48] *NF, KSA,* 12, 9 [35], 351.
[49] *NF, KSA,* 12, 9 [39], 353.
[50] *NF, KSA,* 12, 9 [41], 354.
[51] *NF, KSA,* 12, 9 [35], 350-351.
[52] *NF, KSA,* 13, 11 [123], 60.
[53] *NF, KSA,* 12, 5 [71], 213.

> sientan disminuidos ni debilitados: los más ricos con relación a la salud, los que están a la altura de la mayor desgracia y que, por esto, no temen la desgracia: hombres que están seguros de su poder y que, con un orgullo consciente, representan la fuerza a que el hombre ha llegado. ¿Qué pensarán esos hombres del eterno retorno?[54]

Es verdad que este nihilismo extremo es peligroso, que deja «peligrosamente al aire» las raíces del pensar, el abismo y el vacío que nos «sostiene». Que no ofrece ninguna seguridad. Y es verdad también que en él parece expresarse la *hybris* de una voluntad heroica. Pero el pensamiento no ha sido nunca una aventura fácil. Y Nietzsche advierte eso mismo cuando califica de «trágica» la suya.

Lo mismo que le Carré, también él podría suscribir que «no hay ningún centro secreto» y que «detrás de la última puerta está el vacío». Pero esa reflexión sobre la nada que nos «sostiene», ese nihilismo, no le lleva a considerar que no hay nada que hacer, sino que todo está por hacer; no es una invitación a la desesperación, sino una llamada a la acción y al compromiso por medio de la acción. En esa particular aventura del pensar que es la suya, Nietzsche buscó siempre una compañía capaz de aliviar su carga, de hacer su peso más ligero: la risa, la ironía, el humor. Un estado afectivo que singulariza entre todos:

> para soportar este pesimismo extremo, para vivir solo, sin Dios ni moral, necesitaba inventar una pareja. Quizá sé yo mejor que nadie por qué el hombre es el único animal que ríe: el hombre es el único animal que sufre tan intensamente, que ha tenido que inventar la risa. El animal más desdichado y melancólico es, no obstante, el más alegre[55].

---

[54] *NF, KSA,* 12, 5 [71], 217.
[55] *NF, KSA,* 11, 36 [49], 571.

Capítulo 9

El origen negativo[1]
Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo

Juan Luis Vermal

En lo que sigue trataré de analizar el papel y el sentido que adquieren la negación y la nada en relación con la concepción del nihilismo que elabora Heidegger en buena medida en confrontación con Nietzsche.

La experiencia de la crisis epocal lleva a Heidegger a una profundización de la negación que constituye un elemento decisivo para la conformación del «pensar de la historia del ser» que va surgiendo de la transformación del proyecto de *Ser y Tiempo*.

El papel fundamental de una cierta «negatividad» esencial ya atraviesa ciertamente *Ser y Tiempo* en el carácter de la finitud, en la figura de la angustia[2], en el «ser para la muerte»[3], en el reconocimien-

---

[1] El presente trabajo es una versión ligeramente retocada del texto leído en una reunión del grupo de investigación «Metafísica y nihilismo», a cuyos miembros, y en especial a su director, Pedro Cerezo, tengo que agradecer muy calurosamente por la invitación, la excelente acogida y la rica discusión que propiciaron.

[2] *Sein und Zeit,* § 40.

[3] *Sein und Zeit,* § 53.

to del *Dasein* como «fundamento de una nihilidad»[4], etc. Es sin embargo en los escritos inmediatamentes posteriores, en el final de *De la esencia del fundamento,* con su consideración del fundamento como abismo [*Abgrund*], y en *¿Qué es metafísica?,* con su específico tratamiento de la nada, donde esa negatividad o nihilidad va adquiriendo un lugar más decisivo, que pone en cuestión la posibilidad de un proyecto de cierto modo aún trascendental como el de *Ser y Tiempo.* Este camino llega a un punto de inflexión en *De la esencia de la verdad,* cuando se reconoce un «ocultamiento más antiguo que todo desocultamiento»[5]. Precisamente esta frase no figuraba así, sin embargo, en la versión original de la conferencia pronunciada en 1930, sino que sólo aparece en la versión publicada en 1943. Sin pretender hacer con ello una comprobación historiográfica, podría decirse que el tiempo que media entre ambas versiones es el de la elaboración del carácter de un ocultamiento originario como punto de partida. El sentido y la centralidad de este ocultamiento han sido expuestos con gran penetración por P. Cerezo en un trabajo sobre la verdad en Heidegger[6]. Allí se muestra cómo la disensión entre verdad y no verdad se introduce «en el seno mismo de la *alétheia*», quedando el ocultamiento como «origen y secreta posibilidad» del desocultar. La no-verdad, en el fundamental sentido de lo pre-esencializante *(Vorwesende),* es así posibilitante de la *alétheia,* del desocultar mismo. A partir de allí se establece una conexión necesaria entre esa primera dimensión de la no verdad y esa otra que Heidegger llama «errar» *(Irre),* como contra-esencia de la verdad, conexión que se vuelve a encontrar en la concepción del nihilismo.

Toda esta dimensión negativa fundamental crece en la profunda confrontación de Heidegger con Nietzsche y constituye una de sus claves más importantes. En otro lugar[7] expuse la idea de que mientras que la destrucción nietzscheana de las categorías centrales de la tradición metafísica (sustancia, verdad) conducen a pensar algo así como una falta de fundamento radical, la reflexión heideggeriana elabora en cambio la concepción de un «fundamento en falta»: mientras aquella conduce en última instancia a subordinar el fundamento o

---

[4] *Sein und Zeit,* § 58.

[5] *Vom Wesen der Wahrheit,* § 6.

[6] P. Cerezo, «Variaciones sobre la "alétheia". La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», en M. Frápolli y J. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad,* Granada, Comares, 2000. Cfr. esp. págs. 98 a 109.

[7] Cfr. mi libro *La crítica de la metafísica en Nietzsche,* Barcelona, Anthropos, 1987.

sentido a la instancia generadora (la «voluntad de poder»), ésta remite a una falta originaria a la que es preciso atenerse.

En la lectura de Nietzsche esta concepción de una falta originaria se desarrolla de una manera radical y decisiva. Es importante señalar que dicha lectura parte ya de una situación negativa, cuya interpretación determinará no sólo la distancia con Nietzsche sino la radicalización de su propio camino.

Los testimonios del comienzo de un nuevo contacto con Nietzsche a fines de los años 20 y comienzos de los 30 remiten como lugar esencial y punto de encuentro a la experiencia que hace Nietzsche de una crisis en un sentido y con una profundidad como nadie antes la había vivido. Lo esencial de Nietzsche está en el sentimiento y la visión de una falta, de algo que afecta profundamente a la época y la hunde en una situación de penuria. Heidegger la identificó desde un comienzo con la frase «Dios ha muerto», que centra una de las primeras menciones públicas de Nietzsche en el *Discurso del Rectorado* de 1933: Nietzsche es «el último filósofo alemán que buscaba apasionadamente a Dios»[8]. También en la primera de las lecciones sobre Nietzsche del semestre de invierno 1936/37 aparece esta referencia. En un pasaje que sin embargo no fue recogido en el libro de 1961, después de criticar la interpretación de la sentencia de Nietzsche como la afirmación de un simple ateísmo, sostiene que su posición es más bien la contraria.

> La posición fundamental desde la que se relacionaba con el ente era el saber de que no es posible una existencia histórica sin el dios y sin los dioses. Pero el dios es sólo el dios si viene y tiene que venir, y esto sólo es posible si se le enfrenta la preparación creativa y la osadía que proviene de lo último, y no un dios recibido y sólo transmitido, al que no estamos apremiados y por el que no estamos obligados. La sentencia «Dios ha muerto» no es una negación sino el más íntimo sí a lo venidero[9].

Esta es la posición, continúa comentando Heidegger, que se enfrenta a la mentira de los *Gründerjahre,* que llegó a su culminación cuando entre 1914 y 1918 el occidente «cristiano» apeló al mismo buen dios *(«liebe Gott»)* en ambos bandos. Nietzsche poseyó la honestidad de llamarse nihilista, es decir, de ser no uno que dice «no» y

---

[8] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* Fráncfort, Klostermann, 1983, pág. 13. Trad. esp. de R. Rodríguez: *La autoafirmación de la universidad alemana,* Madrid, Tecnos, 1989.

[9] *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe (GA),* 43, pág. 191.

lleva todo a la nada sino alguien que se sitúa en el acontecimiento del dios que muere y que dice no a la mentira general, porque en realidad ya ha dicho «sí», con mayor rigor y seriedad que sus contemporáneos cristianos. Por eso, concluye Heidegger, «exceptuando a Hölderlin, Nietzsche fue el único creyente que vivió en el siglo XIX»[10].

En la misma época Heidegger escribe en los *Beiträge*[11] casi las mismas palabras que en el *Discurso del Rectorado,* pero ahora respecto de la verdad: «el último que pregunta y pregunta de la manera más apasionada por la verdad es Nietzsche, y precisamente cuando parte de que nosotros, a diferencia de cualquier otra época, "no poseemos la verdad"».

La muerte de Dios y la ausencia de la verdad son para Heidegger testimonios de la experiencia de una crisis que de algún modo nos dice, o puede decirnos, quiénes somos: «atravesar con el pensamiento la metafísica de Nietzsche se convierte en meditación acerca de la situación y del lugar del hombre actual»[12]. Esto hay que ponerlo en relación con lo que afirma en un pasaje del trabajo *La metafísica de Nietzsche*[13], transcrito con algunos cambios en el ensayo publicado en *Holzwege*[14]. Sostiene allí que lo que se dirá sobre Nietzsche sólo puede entenderse desde la «experiencia básica de *Ser y Tiempo»,* la experiencia de ser afectado por el acontecimiento de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser ha quedado sin pensar, se le rehúsa al pensamiento como experiencia posible y éste encubre ese rehusar.

Nietzsche hace, con el nombre de nihilismo, fijado paradigmáticamente en la frase «Dios ha muerto», la experiencia de una falta radical de fundamento. Lo que aquí acontece y se experimenta como verdad epocal es una pérdida de sentido, pérdida de sentido que no ocurre de pronto, en el momento en el que «los valores supremos se desvalorizan», sino que tiene su origen ya en la fijación de esos valores que van «en contra de la vida» al establecer un presunto mundo verdadero que anula el auténtico mundo, el que no está compuesto por las fijaciones ideales, por el «ser», sino por el inasible «devenir».

---

[10] Ibíd., pág. 192.

[11] *Beiträge zur Philosophie, GA,* 65, § 234, pág. 361. Hay trad. esp. de D. V. Picotti, *Aportes a la filosofía,* Buenos Aires, Ed. Almagesto/Biblos, 2003.

[12] *«Nietzsches Wort "Gott ist tot"»,* en *Holzwege,* Fráncfort, 1950, pág. 206. Trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte: *Caminos de bosque,* Alianza, 1995.

[13] Escrito originariamente en 1940 para unas lecciones que no pronunció e integrado posteriormente en *Nietzsche,* Neske, Pfullingen, 1961. Cfr. II, 260. Hay traducción española del autor de este artículo: *Nietzsche,* Destino, 2000; cfr. II, 211.

[14] Ob. cit., pág. 208.

Poder superar esa falta de sentido pasará paradójicamente por asumir radicalmente la falta del fundamento en el que se basaba esa posición de sentido. Tendremos que retirar ese sentido, esa finalidad que se había puesto en el mundo y que se ha demostrado como inexistente[15]. La consecuencia meramente nihilista sería la de concluir de *esa* falta de sentido la falta lisa y llana de sentido. Gracias, en cambio, a la posibilidad de retirar esa posición de sentido, o sea, reconociendo ante todo que era una posición, será posible instaurar un sentido que no quede afectado por esa caducidad. Para ello es fundamental asumir que el sentido es una posición, es algo que se pone desde una instancia que lo genera y no algo que vale «en sí». La instancia generadora es lo que Nietzsche llama «voluntad de poder».

Si aceptamos esta rápida caracterización, se puede decir que Heidegger separa claramente la experiencia de la falta de sentido de la «solución», de la remisión a una instancia determinante. Esta dualidad se expresa en el mismo apartado de los *Beiträge* cuyo comienzo hemos citado.

Allí dice Heidegger que la «experiencia fundamental» de Nietzsche es un «extasiado asomarse a lo desconocido», pero no logra convertir esta experiencia en el centro de su preguntar en la medida en que permanece sujeto a concepciones tradicionales[16].

Se trata, dice Heidegger en otro pasaje de los *Beiträge,* de «osar la confrontación con Nietzsche como el más cercano y reconocer sin embargo que es quien está más lejos de la cuestión de ser»[17]. La mayor cercanía está precisamente en esa experiencia negativa, mientras que el alejamiento está en la salida buscada, que ahonda en el proceder metafísico en la medida en que no llega en su confrontación al auténtico inicio sino que se enfrenta ya a una consecuencia derivada y queda por lo tanto enredada en ella. Esa confrontación con el auténtico inicio, es decir, con la esencia de la metafísica, está íntimamente ligada con una reelaboración de esa experiencia negativa, que pondrá en cuestión el papel de la voluntad, no sólo en Nietzsche sino también en la primera apropiación realizada por Heidegger. Hay que señalar, efectivamente, el uso enfático del concepto de voluntad en el *Discurso del Rectorado,* presente ya de cierto modo en el título mismo («La *autoafirmación* de la Universidad Alemana», cursivas mías), y que es tratado en continuidad con la idea de decisión de *Ser y Tiem-*

---

[15] Cfr. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* Munich, Berlín, Nueva York, dtv/de Gruyter, 1980, 13, 11[99].

[16] *Beiträge,* 234, pág. 363 y s.

[17] *Beiträge,* 88, pág. 176.

po. La confrontación con Nietzsche es un distanciamiento progresivo y radical de esa primera interpretación[18]. Los *Beiträge,* escritos entre 1936 y 1938, es decir, al mismo tiempo que las dos primeras lecciones sobre Nietzsche, profundizan de una manera decisiva la concepción de la negatividad y constituyen de cierto modo el marco desde el que se realiza la confrontación con Nietzsche. En tal profundización Heidegger lleva a cabo efectivamente el giro que parte del inacabamiento de *Ser y Tiempo,* giro que se integra en la concepción resultante como algo que no acontece por obra de su pensar sino que pertenece a la historia del ser que pasa así al primer plano.

Antes de señalar cómo se dibujan esas figuras de lo negativo en los diferentes momentos de los *Beiträge* y en la concepción general del nihilismo, trataré de esbozar el carácter general de este movimiento.

En primer lugar, la experiencia nietzscheana de la pérdida, de la apatridad, que como veíamos se relaciona íntimamente con el lugar desde donde fue escrito *Ser y Tiempo,* tiene un papel esencial porque es la única puerta para la superación de lo que en ella misma se muestra. Como dirá el propio Heidegger posteriormente[19], el nihilismo no se puede superar, si esta palabra es adecuada, combatiéndolo sino internándose en su esencia. No se trata de ir más allá de él sino de descubrir lo que está en él. La nada que aparece en el nihilismo, tal como lo comprende Nietzsche, en cuanto falta de sentido, pérdida de valores primeros, caducidad del dios y de la verdad, tendrá que llevarse en primer lugar a un plano más profundo: a la nada de ser, a que «de ser no hay nada». Pero esta «nada de ser», en principio también un fenómeno puramente negativo, una carencia, una falta, sólo puede atravesarse si es posible experimentar en ella una nada más profunda, la nada o el no en ser mismo. En ese sentido, la experiencia epocal es un momento absolutamente necesario, la posibilidad única de que se abra otra perspectiva, que se mostrará que no depende de una posición diferente del hombre sino de lo que allí mismo acontece. Sólo así es posible que se rompa el dominio de la metafísica, un dominio marcado por el olvido.

---

[18] En ese sentido, Heidegger podrá decir con razón que las lecciones sobre Nietzsche significaban una postura crítica con el nacionalsocialismo. Otra cuestión, en la que no entraremos ahora, es el significado de esta distancia y el lugar desde el cual se la hace.

[19] Cfr. *Zur Seinsfrage,* en *Wegmarken,* Fráncfort, Klostermann, 1878. Trad. esp. de J. L. Molinuevo, *Hacia la pregunta de ser,* en E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo,* Paidós/UAB, 1994. También en *Hitos,* trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

Pero lo más esencial es lo que acontece precisamente en este movimiento, que se instituye así como una auténtica *Kehre* (giro, viraje): lo que se gana no es algo olvidado, algún tipo de positividad, sino la primacía de un ocultamiento, de un «no» más primigenio. La dimensión de ser sólo puede experimentarse en la medida en que se experimente ese «no» que marca al mismo tiempo un corte y una distancia. Reconocer lo originario es al mismo tiempo estar cortado y separado de él, o mejor dicho, es reconocer que eso originario no es otra cosa que ese corte por el que el hombre se ve abocado a la fundación de un «ahí» en la pura desnudez de su existencia. En muchos de los giros heideggerianos pareciera que precisamente hay algo que determina la existencia, la voz del ser, lo que es previo. Esto sólo tiene sentido si se comprende que eso previo es un radical rehusarse, y que por lo tanto la originariedad es, como lo mismo la más pura facticidad. Si queremos comprenderlo a través de una analogía con el movimiento de *Ser y Tiempo,* podría decirse que, así como la existencia no puede definirse por un *quid,* por una esencia, y por ello está arrojada a la existencia, aquí la existencia histórica, en la medida en que experimenta radicalmente la nihilidad de su experiencia puede volverse sobre sí misma y reconocerse como deudora, pero como deudora de nada, o de un ser que sólo en esa nihilidad es un envío y por lo tanto la exigencia de un «ahí», de un claro o despejamiento en el que habitar. Obviamente no se trata de una mera nada, sino de una distancia irrecuperable que es constitutiva, que no queda anulada por fundación alguna.

Ese *no* en el seno de ser es lo que ha dado lugar al olvido: el olvido es consecuencia de un abandono primero, abandono que se oculta en la medida en que no aparece él mismo sino la manifestación que permite. Pero que aparezca «él mismo» querría decir que aparezca su sutracción, que no es a su vez sustracción de algo sino ese puro movimiento mismo.

El sentido de ese inicio aparece en cuanto se experimenta, al cabo de su historia, su carácter esencialmente negativo. La negatividad final, la negatividad del nihilismo, es, en cuanto figura inversa de esa negación inicial, la posibilidad de una muy especial «superación», o bien de que todo esto quede sepultado. Lo que se experimenta gracias a esa historia es, se dice en los *Beiträge,* «que a la esencia del ser le corresponde el rehusarse»[20]. Este saber, en la medida en que «piensa el nihilismo hundiéndose de un modo más originario en el abando-

[20] *Beiträge,* 87, pág. 175.

no de ser, es la auténtica superación del nihilismo». Sólo desde allí se hace la luz sobre el pensar pasado, desde allí se puede releer la metafísica, y en ese ámbito está la «tarea» de las lecciones históricas, es decir, especialmente de las lecciones sobre Nietzsche.

Esto implica una concepción de ser que está señalada de una manera especial y radical por una «negatividad», por un *no* que está en el origen mismo y que no mienta sólo el no-ente de ser[21]. Pensar este *no* originario en el ser mismo de manera no simplemente negativa desde el ente es uno de los cometidos principales que aparece en los *Beiträge,* delineando así el marco de la interpretación de Nietzsche llevada a cabo en las lecciones.

El rehusarse de ser en el primer inicio es precisamente lo que permite la historia de la metafísica, lo que da lugar a un suceder en el que ser se muestra en la manifestación del ente. La sustracción que acontece en este primer comienzo griego no es, por supuesto, un simple error, así como tampoco es un límite trascendental, la condición que nunca podrá ser objeto de una contemplación directa. El rehusarse es lo propio de ser, lo que no debe ser entendido como lo que ejecuta un sujeto, pero tampoco simplemente desde el ente, como su límite. Comprender esto quiere decir comprender ya el carácter de suceder *(Geschehen)* de lo que acontece. Esto nos sitúa ya en un acontecer al que estamos arrojados y que nos es de cierto modo encomendado. El ocultamiento inicial, necesario, da lugar a que desaparezca como tal ocultamiento, y esto es lo que acontece en la historia de la metafísica en la medida en que se la vea como una historia de ese olvido. Pero por otra parte, si se la ve como una historia provocada por ese olvido, es ya el despliegue de lo impensado.

En cualquier caso, la superación de ese olvido no implica una presentificación en el recuerdo sino ante todo experimentar que «ser esencia como rehusar»[22]. Por eso, Heidegger hablará aquí de una «*Lichtung für das Sichverbergen*»[23], o sea no de una *Lichtung,* de un despejamiento o claro que sea el lugar de revelación, el espacio abierto rodeado de lo oculto, sino de un despejamiento o claro hacia lo oscuro mismo: lugar abierto que es experiencia del ocultarse.

Esto requiere comprender «la pertenencia de la nada al ser»[24]. El ser es «noico» *(nichthaft),* tiene el carácter del no, y por eso necesita que se dé el no y también oponerse a lo meramente nulo. La nega-

---

[21] Cfr. P. Cerezo, ob. cit., pág. 101.
[22] *Beiträge,* 6, pág. 22.
[23] *Beiträge,* 221, pág. 346.
[24] *Beiträge,* 47, pág. 101.

ción no es algo que esté en el interior de la determinación, como intentaron mostrar Platón[25] y Aristóteles[26], ni tampoco es la determinación misma, sino que está en el carácter previo de ser como un rehusarse que deja lugar. Gracias a ello hay ente, hay determinación y negación. Hay una esencial «nulidad» *(Nichtigkeit)* de ser que tiene que ver con la distancia por la cual el hombre es requerido y obligado a la alternativa (a la decisión).

Las figuras de esta sustracción que determinan el lugar de la manifestación, el ahí del ser, como aquello que desde allí se necesita, recorren todas las diversas *«Fugen»,* los diversos ensamblajes o fugas que articulan los *Beiträge.*

La primera de las *«Fugen»* es «la resonancia [*Anklang*] del ser como rehusar en el abandono del ser del ente»[27]. Se experimenta que el ser abandona al ente, que el ser se oculta en la manifestación del ente, y se determina esencialmente como ese ocultar que se sustrae»[28]. El abandono de ser es «el acaecimiento básico de nuestra historia»[29] y en él se basa el olvido del ser. El abandono del ser es el fundamento del nihilismo reconocido por Nietzsche. Se trata pues de que haya un eco de ser como rehusar en el abandono del ser, es decir, que en medio del olvido se pueda despertar la cuestión del origen que se oculta.

La historia del ser acontece en la transición del primer inicio al otro inicio. Es lo que Heidegger llama *dar juego (Zuspiel)* y constituye el segundo momento de los *Beiträge.* El otro inicio no es simplemente un segundo inicio, ni algo en contra del primero. Es totalmente otro pero en la misma medida en que es una repetición, un volver a traer *(wieder-holen)* el primero en el que se produce el movimiento de retrotraerse a su fondo. El otro inicio es en sí mismo un movimiento, un giro, la *«Kehre»* en la que el ser retorna a sí mismo[30], un sí mismo que no existe previamente sino que es lo que se sustrae, lo que abandona.

El tercer momento, el *salto,* consiste en conseguir la preparación para la pertenencia al *Ereignis*[31]. Pero aquello a lo que el pensar *salta* es una grieta que rompe toda continuidad, gracias a lo cual, por el contrario, aparecerá la necesidad de un fundar: «El salto salta el abis-

---

[25] Cfr. la concepción del no-ser en el *Sofista.*
[26] Cfr. esp. *Met.,* IV, 2.
[27] *Beiträge,* 51, pág. 108.
[28] *Beiträge,* 52, pág. 111.
[29] *Beiträge,* 52, pág. 112.
[30] *Beiträge,* 91, pág. 185.
[31] *Beiträge,* 120, pág. 235.

mo de la grieta y sólo así salta a la necesidad de la fundación»[32]. El «acometer del ser proviene de su permanecer fuera»[33].

De la misma manera que antes respecto de la *«Kehre»* en la historia, lo esencial es aquí un movimiento, que sin embargo debe pensarse de manera diferente de la *kínesis* o la *metabolé*[34]. En el carácter, en el esenciar mismo de ser tiene que estar lo que Heidegger llama *«das Gegenwendige»*, lo que se vuelve de uno a otro, lo que oscila, refiere uno a otro sin estabilidad ni resolución. Podría pensarse esta figura como una alternativa a la que piensa Hegel en la *Ciencia de la lógica* al desarrollar la contradicción que se resuelve y pasa al fundamento[35]. El fundamento es aquí el volver-propio *(Er-eignung)* en cuanto rehusarse que es una asignación, un envío *(Zuweisung)*. Entonces, el no *(nicht* y *nein)* sería lo más originario *(Ur-sprünglichere,* que con la separación señala y acentúa el sentido de origen y el carácter de salto).

El movimiento de lo que se diferencia, se distancia y por eso, en lugar de resolverse abre un espacio, aparece también como el *«Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens»*[36], como el contraimpulso de necesitar (el ser al hombre) y pertenecer (el hombre al ser) que constituye el *Ereignis*. Allí se habla también de la oscilación de ese contraimpulso *(Schwingung dieses Gegenschwunges)*. El *Ereignis* como el puro movimiento del oscilar[37], oscilación que también puede llamarse *Kehre*[38].

En concordancia con ello, Heidegger podrá decir que la nada «es el esencial estremecimiento de ser mismo»[39], el movimiento que no se supera, la tensión primera. En este contexto, la nada es «del mismo rango del ser»[40]. De ella, en cuanto «exceso» *(Übermass)* del puro rehusar le viene al hombre el presentimiento de ser. Sólo cuando se ha fundado la verdad del ser se le quita a la nada su nulidad y «le otorgamos la fuerza de indicar la abismalidad de ser». Este exceso, de cierto modo la figura alternativa de la trascendencia, es, paradójicamente el sustraerse[41], un sustraerse que dona.

---

[32] *Beiträge,* 3, pág. 9.
[33] *Beiträge,* 120, pág. 236.
[34] Cfr. *Beiträge,* 157 y 158.
[35] Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Hamburgo, Meiner, 1969, II, 48 y ss.
[36] *Beiträge,* 133, pág. 251.
[37] Cfr. también *Beiträge,* 141, pág. 262.
[38] Cfr. *Beiträge,* 130, pág. 247; 140, pág. 261.
[39] *Beiträge,* 145, pág. 266.
[40] *Beiträge,* 128, pág. 245.
[41] *Beiträge,* 131, pág. 249.

Visto desde el ente, el ser no es, y es así nada, como lo simplemente nulo[42]. Si nuestro pensar se quedara allí no podría pretender poner en cuestión la metafísica ni «determinar de modo más originario la copertenencia de ser y nada». Si en cambio ser mismo es lo que se sustrae, y es en el modo del rehusarse, la nada sería, en lugar de algo nulo, un don, un obsequio *(Schenkung)*. Sólo en virtud de esa «noidad» *(Nichthaftigkeit)* de ser la «nada» tiene ese «poder» *(Macht,* entre comillas en el texto, porque redefine el poder en el sentido del *mögen* que aparece en el comienzo de la *Carta sobre el humanismo)*[43], poder del que surge todo crear.

Pensar esta negatividad exige repensar también la afirmatividad. Para la afirmatividad que corresponde a la ceguera que impera en la maquinación y la vivencia, las dos figuras paradigmáticas de la consumación de la metafísica, la nada queda como mera nada. La decisión sobre el no, el modo en que se lo considere, depende de la extensión del sí usual a un «sí absoluto» *(schlechthin)*. Por eso hay que preguntar por el carácter de todo sí. Como dice en otro pasaje[44], hay que alcanzar una fuerza afirmativa originaria para tener la fuerza suficiente de experimentar lo anonadante de ser mismo.

El origen de la disputa *(Streit),* del *pólemos* que marca la relación que abre, está en la intimidad *(Innigkeit)* del no en el ser[45]. El propio Heidegger hace referencia a Hegel para diferenciar lo aquí expuesto de su concepción de la negatividad. A pesar de que concede que ha experimentado algo esencial, como ya antes, y de modo aún más esencial Platón en el *Sofista* y Heráclito, la negatividad hegeliana sólo está para desaparecer y mantener el movimiento de la *Aufhebung*. O sea: no se mantiene en la tensión sino que sólo está como momento evanescente, lo cual en última instancia se ve sancionado por su absorción en el saber absoluto. En la medida en que esto ocurre, el movimiento de eliminación, el corte y la desfundamentación se tornan algo en sí mismo positivo y se convierten en exposición de lo absoluto, perdiendo así la distancia su carácter irrevocable. En el movimiento hegeliano se afirma el contrario *(Gegen-teil)* y ambos se pertene-

---

[42] *Beiträge,* 129, pág. 246.

[43] Cfr. *Brief über den Humanismus,* en *Wegmarken,* Fráncfort, Klostermann, 1878.

[44] *Beiträge,* 145, pág. 266 y s.

[45] *Beiträge,* 144, pág. 264. Para la interpretación que hace Heidegger de la negatividad hegeliana, cfr. *Besinnung,* 75-78 *(GA,* 66), así como los textos de 1938-1939 y 1941 reunidos bajo el título: «Die Negativität», en *Hegel, GA,* 68, Fráncfort, Klostermann, 1993. Hay trad. esp.: *Hegel,* Buenos Aires, Biblioteca Interancional Martin Heidegger.

cen, mientras que lo decisivo es aquí, nuevamente, el contra *(Gegen)* como contraimpulso *(Gegenschwung)*, y entonces como *Ereignis*. En el caso de Hegel sólo se da la superación y la recolección en el logos, mientras que aquí lo que tiene lugar es «liberación y abismo y el pleno esenciar en el espacio-tiempo de la verdad originaria». En lugar del *noein* aparece la instancia que cobija *(bergende Inständigkeit)*. El conflicto es esenciar del «entre» y no copertenencia de lo que se enfrenta. Esta copertenencia va junto con el hecho de que para Hegel la nada, a través de la in-mediatez y la in-determinación, sea la negatividad de la objetividad y del pensamiento[46].

A la esencia del ser le pertenece el no, y por eso al no le pertenece ser[47]. Lo relevante no es la nada en el sentido de la mera nulidad, sino lo noico *(Nichthafte)*. El no ser aparece, se despliega *(west)* en la inesencia, en el espacio continuamente abierto como error y errar, mientras que el ser aparece como noico, como la apertura que abre, que dilata, como la «maduración». El no ser da lugar al otro del ser porque el ser se despliega de modo noico. Esto no quiere decir que ser sea sí mismo y su negación, sino que ese *no* es interno al carácter de ser como lugar de apertura y diferenciación, como un distanciar que requiere ser recogido en su cercanía como distancia. Lo otro, la posibilidad y necesidad de la oposición está en el origen, surge del origen, y no es el comienzo.

El *Ereignis* es la vacilante claudicación *(zögernde Versagung)*, es la potencia del fruto y la grandeza del don *(Verschenkung)*, pero (con lo que indica que no hay que tomarlo por sí sino en relación con la claudicación) en la verdad como despejamiento para, en pro, del ocultarse. La maduración lleva en sí la nada originaria; la maduración *aún no* es don, y *ya no* es ambos en su impulso a la contra. Falla en el vacilar y es por eso *«Berückung»* y *«Entrückung»*, acercamiento que afecta y desacercamiento del éxtasis. Es así el desplegarse de lo noico del ser.

Por todo esto se puede hablar de la finitud del ser. Ésta mienta ante todo el rechazo del cierre que significa el idealismo[48]. Efectivamente, cuando se lo pone como infinito se lo determina, mientras que la finitud señala, en cambio, su desfondamiento. La infinitud se convierte en un círculo que se cierra, lo que ocurre con Hegel y también con Nietzsche. El *Ereignis*, al contrario, está en su girarse, en su distanciarse, en el abrir y dejar lugar.

---

[46] Cfr. *Beiträge*, 145, pág. 266.
[47] *Beiträge*, 146, pág. 267.
[48] *Beiträge*, 147, pág. 268.

La inesencia *(Unwesen)* es la forma negativa de aparecer de la raíz negativa o noica de ser: el modo en que, precisamente por ese pertenecer del no al ser queda la aparición que encubre.

El cuarto movimiento de los *Beiträge* es el de la «fundación», el del «ser-ahí». El *Da-sein* es lo propiamente alcanzado en el salto, es el estar-en la verdad, en el despejamiento para el ocultarse. Pero no es sólo un momento negativo sino el requerimiento de la fundación *(Gründung)*. Lo que esto quiera decir, sin embargo, está lejos del significado del establecimiento de un fundamento firme, y sólo puede entenderse si se ve el sentido que adquiere el fundamento, o mejor, el fondo, el *«Grund»*.

El fundamento es esencialmente *Ab-Grund*, abismo y desfondamiento, y en él surge un «no», que nuevamente no debe comprenderse como algo meramente negativo sino como el no originario que pertenece a ser mismo[49]. El *Ab-Grund* es un quedar fuera, una falta de fundamento, un ocultarse como fallo del fundar. Pero esto no es una mera nada sino un modo originario de lo no lleno, de lo vacío, un modo destacado de apertura. Por eso el *Ab*-grund es Ab-*grund*. Funda y sin embargo «no funda propiamente», y en ese sentido está en la vacilación. Así se abre el vacío originario, que funda en el modo de llevar en sí y dejar sobresalir el *Ereignis*.

El vacío que aquí se presenta, como presentarse o presenciar de la verdad, que es previa a toda presencia o ausencia, es la misma penuria del abandono de ser pero llevada a lo abierto[50]. El abrirse en favor de lo que se oculta es entonces originariamente la indecidibilidad acerca de si el dios se aleja o viene hacia nosotros.

Tocamos así la última de las *Fuge* de los *Beiträge*, la del «último dios». La indecidibilidad de que hablábamos no es indiferencia, sino todo lo contrario, pero al mismo tiempo no puede ser llenada. El sentido de la decisión no es lo que habrá de ocurrir (o una cosa o la otra) sino la apertura de un espacio-tiempo totalmente diferente. Este ámbito de decisión constituye el final mismo. El ser tendría que ser concebido como el acaecer *(Ereignung)* en el que acontece lo que llamamos el rehusar. No huida o llegada, ni huida y llegada sino «la plenitud de otorgamiento del ser en el rehusar». Así «ser se vuelve el extrañamiento mismo, la calma del paso del último Dios»[51].

El último Dios no es ciertamente el último en aparecer, el definitivo, y sobre todo no es una presencia, sino pura sustracción. Recoge

---

[49] *Beiträge*, 242, pág. 388.
[50] *Beiträge*, 242, pág. 382.
[51] *Beiträge*, 254, pág. 406.

de cierto modo el movimiento general respecto del nihilismo: en lugar de la muerte de Dios, que deja en el abandono, es su puro final, su paso *(Vorbeigang):* un dios que no es.

En concordancia con lo dicho antes, aquí aparece el sentido fundamental de la *Kehre*[52], que es el fundamento oculto de otros giros: del círculo con que vuelve sobre sí la estructura de la pregunta conductora, o del círculo hermenéutico. El giro, la vuelta, tiene en cierto modo el carácter de un círculo, aunque sería mejor decir que el círculo es la forma derivada de ese giro originario. En todo caso, no se trata nunca de un círculo que efectivamente se cierre, sino que marca, por el contrario, la prioridad de lo enviado, de manera tal que sólo así el *Da-sein* puede recoger el lugar de apertura. El círculo de la comprensión señalaba la prioridad de estar ya en la comprensión, como condición de su propio desarrollo. Aquí se trata de ese «ya-ser» que no es simplemente un elemento de la existencia sino el ser previamente llevado a lo propio. La «*Kehre*» no habla entonces de una inversión (en lugar del fundamento en el *Dasein,* ahora en el ser), sino del carácter de giro que tiene el devenir propio (el *Ereignis).* Sólo la fundación del ser-ahí hace que se de la escucha y la pertenencia a lo previo. De ese modo, vuelve sobre sí. Por eso es una *Wider-kehre* (un contra-giro), lo que constituye una contrafigura de la *Wiederkehre* (el retorno): precisamente no retorna sino que abre, manteniendo la distancia; en cuanto tal es el «dominio» *(Herrschaft)* sobre la venida y la huida de los dioses. Dominio en el sentido de lo que mantiene unido el movimiento discordante.

Así como la figura del último Dios es de cierto modo la culminación del movimiento del *Ereignis* descrito en los *Beiträge,* así también allí aparece «la esencia *más oculta* del no»[53]. Ésta radica en el «aún-no y ya-no». En la distensión del tiempo, en el madurar[54] al que ya aludía de cierto modo la temporación *(Zeitigung).* En la seña *(Wink)* del dios que pasa se descubre la «más interna finitud del ser». Desde aquí es posible presumir el interno aparecer de lo noico en el ser.

La mayor cercanía del último dios aparece en el rehusar, que es radicalmente diferente a la ausencia[55]. El rehusar coacciona al ser-ahí a fundar el sitio del paso del dios como lo que se rehusa.

Así las cosas, el ser es el centro, el medio *(Mitte)* que se gira, que no se estabiliza a sí sino que da lugar en un doble movimiento ten-

---

[52] *Beiträge,* 255.
[53] *Beiträge,* 256, pág. 410.
[54] Cfr. también *Beiträge,* 146.
[55] *Beiträge,* 256, pág. 411.

sional: en la pertenencia del hombre al ser y en el necesitar del ser por parte del dios. Este dios precisamente no es, por eso necesita del ser, que es a su vez el substraerse, el permanecer fuera del ente, que necesita del hombre y lo obliga a fundar un lugar de estancia. El ocultamiento de ser es el centro[56] que da lugar a este doble movimiento que es una oscilación, un mantener abierto en la radical asimetría de sus miembros, en realidad sólo existentes en ese movimiento. El ser es el «entre» más íntimo (no en el interior de nada, sino como cumplimiento en el mayor grado de la figura del ser-en, del conjuntarse de lo diferente), que es igual a la nada, en que el dios y el hombre no se encuentran sino que difieren, en el sentido de que siempre hay un exceder que es más bien el exceder de una ausencia.

Así, el último dios es «la figura suprema del rehusar»[57], que se sustrae a toda fijación.

Con todo lo anterior puede verse cómo Heidegger intenta pensar una relación hombre-ser transida por una nihilidad fundamental que impide de antemano todo intento de dominio de lo que es y traslada a una dimensión de desfundación en la que es posible fundar la existencia en una radical facticidad. La acentuación de la negación en el principio, elemento en que se reconoce sin duda la herencia de Schelling, quisiera ir en contra de una lectura que pretenda encontrar allí, a favor o en contra, el contenido fijado por algo que sería «el ser». La desubstancialización es absolutamente radical, y esto sólo se logra comprendiendo el aparecer desde el sustraer y redifiniendo así el lugar del hombre, todo lo cual acontece en el instante de una historia que sólo entonces es tal, es «suceder»[58].

En la cuarta lección sobre Nietzsche, titulada «el nihilismo europeo[59], Heidegger recoge en el apartado titulado «nihilismo, nihil, nada» la cuestión de la nada, su relación con el nihilismo y la cuestión de ser. Allí critica nuevamente la tradición «apofántica», en la que la nada aparece como derivada de la negación, con lo que sólo sería una construcción abstracta y simplemente nada, y el nihilismo no pasaría de ser una ilusión.

Efectivamente, dice Heidegger, hay que conceder que la nada no es un ente, no es un objeto. Pero quizás «sea» en cuanto «determina

---

[56] *Beiträge,* 256, pág. 414.

[57] *Beiträge,* 256, pág. 416.

[58] Las consideraciones anteriores podrían continuarse fructíferamente refiriendo a los pasajes que tratan las mismas cuestiones en *Besinnung (GA,* 66), que continúa la línea de los *Beiträge.* Cfr. esp. los §§ 48-50 y los ya citados 75-78.

[59] *Nietzsche II,* 31 y ss./31 y ss. Cfr. esp. 49 y ss./47 y ss.

lo esenciante del ser». Es decir, aquello que caracteriza a ser en cuanto llegar a ser, en cuanto no alude simplemente a lo que define al ente. Lo que está en juego es lo que no es ente, y la cuestión es precisamente si eso es una mera nada. Lo que caracteriza al nihilismo sería entonces considerar a la nada como una mera nada, como un vacío, como una negación que puede compensarse con una afirmación. Su esencia sería precisamente no tomar en serio la pregunta por la nada.

La falta de esa pregunta sería el fundamento, la razón de que la metafísica caiga en el nihilismo. O mejor dicho, el nihilismo, comprendido de modo más esencial, sería esa historia que desemboca en que no se comprende la nada en su esencia. En ese sentido, el nihilismo sería «el no pensar en la esencia de la nada».

Pero es en *La determinación del nihilismo según la historia del ser*[60], escrito casi diez años después de los *Beiträge,* donde se muestra más claramente el papel fundamental de esta especial negatividad, aunque no se encuentre ya la compleja articulación de momentos que veíamos. Heidegger traslada la concepción del nihilismo a la «esencia» del nihilismo, que aparece cuando «del ser mismo no hay nada». La metafísica es entonces el auténtico nihilismo, en la medida en que no piensa ni puede pensar el ser. Hasta aquí pareciera que nos movemos en una negación simple. Pero la situación empieza a cambiar cuando se ve que lo impensado de la metafísica es el desocultamiento, y éste no es impensado porque la metafísica de algún modo lo rechace, sino «porque el ser mismo permanece fuera *(ausbleibt)*». No se trata simplemente de que no se piense el ser, sino que es el ser mismo el que permanece fuera, el que queda en falta. Aquí, nuevamente, se produce la *Kehre,* no del pensamiento de Heidegger sino de esta historia, que desde la metafísica no se ve y que desde la concepción del simple rechazo u olvido aparecía sólo como una falta del pensar. La falta es de ser mismo. O mejor: ser mismo es la falta. «El permanecer fuera del ser es el ser mismo como tal permanecer fuera»[61]. Es la nada como ser mismo. Esta «nada» ya no es la mera nihilidad, el mero vacío. La caracterización del nihilismo como esa situación o esa historia en la que del ser no hay nada es algo diferente de una comprobación meramente negativa.

El permanecer fuera, el quedar en falta es ser mismo. Es esa sustracción lo que da lugar, y por supuesto no «algo» que se sustrae. Las formas gramaticales, el dominio del lenguaje por parte de la gramáti-

---

[60] *Nietzsche II,* 335 y ss./271 y ss.
[61] *Nietzsche II,* 353/287.

ca, engañan y desfiguran. «Ser» no es un sujeto. Se habla de un movimiento, de una tensión que genera ella misma el lugar desde donde se sustrae y por el cual toma ese carácter que se podría llamar contradictorio en términos lógicos: entre el *«aus»* negativo y el *«bleiben»* que parece indicar una simple permanencia. Pero si permanece no es, precisamente, en otro lado, sino en el lugar abierto por la sustracción. Lo que Heidegger llama *«die Bleibe»* (el refugio) es el lugar de donación marcado irremediablemente por la ausencia (o mejor por la sustracción, por un movimiento, en todo caso, que no remite a «algo» ausente).

Todos los títulos que va desgranando Heidegger en este contexto remiten continuamente a una asimetría que no permite estabilizar una presencia, una determinación en sí: *Bleibe* (refugio), *Unterkunft* (albergue), *Ortschaft* (localidad). Todos recogen en realidad la totalidad del movimiento, pero siempre como algo que se escapa, lo que los deja como momentos esencialmente segundos, lo que no quiere decir secundarios.

Por eso una «superación» del nihilismo sólo es posible como un «pensar al encuentro» que reconoce que el ser mismo se sustrae, y que esta sustracción es la referencia que reivindica la esencia del hombre como el lugar de su advenir, como su ahí[62]. Este «pensar al encuentro» es un *Ent-sagen,* un resignar o desdecir. La reivindicación *(Anspruch)* es un dirigirse a, un dirigir la palabra, que es al mismo tiempo una promesa *(Versprechen),* una promesa que no promete algo, sino que es el estar sostenido en el advenir, figura propia del futuro.

Este sumario recorrido muestra cómo, a partir de la experiencia pensante de los *Beiträge* se da forma al esencial carácter de lo negativo que está señalado en *De la esencia de la verdad,* carácter que encuentra su ulterior despliegue en la concepción del nihilismo y de la historia del ser.

---

[62] *Nietzsche II,* 368/299.

Capítulo 10

Heidegger y Nietzsche: arte *versus* estética

José García Leal

> Desde muy temprano me he tomado con seriedad la relación del arte con la verdad: y todavía siento un terror sagrado ante esa discrepancia.
>
> (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos)*

PUNTOS PRINCIPALES EN LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE NIETZSCHE

La lectura que hace Heidegger de la estética nietzscheana se rige por un principio hermenéutico determinante: para Nietzsche, *el arte tiene más valor que la verdad.* Heidegger piensa que la prueba de fuego de un discurso sobre el arte es la relación que establece entre arte y verdad, a partir del concepto de verdad que pone en juego. Esto es aplicable tanto a su propia teoría como a la de Nietzsche. Y en esto se centra fundamentalmente la confrontación de ambos pensadores.

Para delimitar la cuestión parece conveniente tomar como punto de partida las cinco proposiciones sobre el arte en las que se cifra o condensa, según Heidegger (2000: 74-81), toda la estética nietzscheana:

> 1) El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder. 2) El arte tiene que comprenderse desde el artista. 3) El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado. 4) El arte es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo. 5) El arte tiene más valor que la verdad.

Y las cinco en conjunto confluyen en otra nueva proposición, la fundamental, la que afirma: «El arte es el mayor estimulante de la vida».

El análisis de cada una de ellas es lo que articula la exposición de Heidegger, dedicando una atención especial a la quinta proposición, la que atribuye al arte más valor que a la verdad, que es objeto de un comentario más extenso. Extenso e intenso, pues en ella se concentra todo su envite interpretativo y su discrepancia con Nietzsche. Según la lectura de Heidegger, las cuatro primeras proposiciones vienen de algún modo a parar a la quinta: preparan y fundamentan la preeminencia valorativa del arte sobre la verdad o, visto desde el otro ángulo, en esa preeminencia tienen su cumplimiento último y se resuelven las proposiciones anteriores. Evidentemente, esa es una conclusión con la Heidegger no puede estar de acuerdo, por el simple motivo de que supone la escisión del arte y la verdad. Choca así frontalmente con su propia propuesta, que vincula en su esencia el arte y la verdad, que piensa el arte desde la verdad e incluso la verdad desde el arte.

A pesar de esa discrepancia de fondo, o tal vez como confirmación de ella, la exposición de Heidegger consigue dar unidad interna a la estética de Nietzsche, esa unidad y coherencia que tantas veces se le ha negado. Muestra, con excepcional clarividencia y penetración, el desenvolvimiento lógico de la reflexión nietzscheana sobre el arte, desde su inicial punto de partida. Este queda fijado en la proposición primera, en la que se formula el núcleo originario, el principio básico del que deriva y al que remite toda la estética de Nietzsche: el arte es la forma más transparente de la voluntad de poder. O lo que es igual, el arte es la expresión más nítida de la vida, una vida que se resuelve y revela como voluntad de poder. Por lo mismo, el arte se convierte en foco potentísimo de desvaloración y transvaloración, de nueva posición de valores (según lo indica la proposición cuarta). Todo ello es lo que hace que el arte tenga que comprenderse desde el artista, el hombre en el que se encarna ejemplarmente la voluntad de poder, tal como lo recoge la proposición segunda.

Si en la primera proposición se dice que el arte es la forma *más transparente* de la voluntad de poder (la forma en que mejor se revela y podemos conocerla), después, en la proposición final, la que las resume a todas, se añade que el arte es también la forma *más elevada* de la voluntad de poder. La más elevada porque es la que mejor cumple la razón de ser, el impulso constitutivo de la voluntad de poder, que no es otro sino el de estimular la vida: intensificarla, acrecentarla, llevarla a su plenitud. Decir que el arte es la forma más elevada de la voluntad de poder equivale, pues, a decir que es el mayor estimulante de la vida. La argumentación se cierra al tener en cuenta que, para Nietzsche, el criterio único de valor es el acrecentamiento de la vida: lo más valioso será aquello que mejor contribuya a acrecentarla. El valor supremo a lo que todo apunta no es el arte ni la verdad, es la vida. Y lo que mejor sirve a la vida, lo que más la favorece, es el arte.

A la vez que Heidegger reconstruye ejemplarmente (a veces, reelabora) estas ideas de Nietzsche, está preparando su tesis interpretativa, de hondo calado hermenéutico y a la postre valorativo: el que el arte exprese la vida, o voluntad de poder, y tenga que comprenderse desde el artista, conlleva en primer término *la subordinación del arte a la estética*. Y es, en el fondo, la vía por la que Nietzsche da cumplimiento al designio primordial de la modernidad, la entronización de un subjetivismo omniabarcante, para el caso, el subjetivismo en su vertiente estética. La valoración crítica final viene dada por el hecho de que con ello se impide la comprensión de la esencia del arte, su facultad de hacer que acontezca la verdad de un modo peculiar (por el que se liga internamente la verdad a la producción de un nuevo objeto). Al soslayar lo que el arte sea por sí mismo, al contemplarlo sólo desde una (reductora) perspectiva estética, el arte no se vincula a la verdad sino al sentimiento de la vida. Por eso se le atribuye más valor que a la verdad.

La objeción primordial de Heidegger, la que apunta a lo más originario en el discurso de Nietzsche, alega que la reflexión de éste sobre el arte *es una estética*. Es una estética por su perspectiva originaria, que, al supeditar el arte a la vida, lleva a explicar el arte desde la vivencia del artista, y acaba traduciéndose en subordinación del arte al sentimiento vital del sujeto. Al girar toda ella en torno al estado sentimental del creador, sin poder trascenderlo, subordina finalmente el arte al sentimiento, hace del sentimiento el principio y el fin del arte. Y es también estética por su resultado final: la escisión del arte y la verdad. Al quedar aprisionada en la perspectiva del creador, la reflexión nietzscheana es incapaz de pensar lo que el arte sea en sí mismo. Incapaz de pensarlo en su esencia, el acontecer de la *alétheia*. En esto,

como en otras determinaciones esenciales de su filosofía, Nietzsche no hace sino llevar a su fin y cumplimiento los motivos fundamentales de la modernidad, esa época cuyo trasfondo metafísico encuentra su primera caracterización en Descartes. Como se sabe, Heidegger sitúa lo más propio y distintivo de la época moderna en la entronización de la subjetividad como una subjetividad fundante, constituyente, a la que todo se remite y en la que todo se sustenta. Se establece con ello el primado de la representación *(Vorstellung)*, operación en la que se lleva a cabo la reducción de lo real a objeto: objeto que es mera proyección del sujeto, que se pone ante el sujeto y queda referido a éste, que es dispuesto por el sujeto para estar seguro de él y dominarlo. Pues bien, tales supuestos tienen su correlato preciso en el campo del arte, y se resumen en la subordinación del arte a lo estético, a las disposiciones subjetivas del creador o del espectador. Así, uno de los fenómenos esenciales «en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética» (Heidegger, 1995: 75-76). De igual modo que en términos generales el subjetivismo reduce lo real a representación o imagen subjetiva, en el campo artístico se reduce el arte a proyección estética, sentimental, del creador o del receptor.

En resumen: en la tesis originaria de que el arte tanto expresa como potencia la vida, anida ya la escisión y contraposición final entre el arte y la verdad. El que el arte sea él *mayor* estimulante de la vida se mide desde un principio por referencia la verdad. Si el arte sirve a la vida *mejor* que la verdad, sin duda ha de ser más valioso que la verdad. La lectura heideggeriana deja entender, creo, que dicha escisión, con la aneja superioridad del arte, no es algo que sólo aparezca al final, como conclusión postrera, sino que de algún modo está presente como hilo conductor de toda la meditación de Nietzsche: esa superioridad desligada constituye la inspiración profunda y, a la vez, la propuesta más decisiva dentro de su reflexión estética.

Todo esto es lo que puede leerse, aparte de los ribetes interpretativos que añadimos nosotros, en la primera sección del *Nietzsche, I*, de Heidegger («La voluntad de poder como arte»). Después, en la sección tercera de esa misma obra («La voluntad de poder como conocimiento»), se analiza la aparición en el arte de otro género de verdad, una verdad alternativa, que no llega a ser verdad en el sentido tradicional, y por ello se caracteriza como una verdad «no verdadera». Nietzsche accede así a un concepto transformado de verdad, propia del arte, que se define básicamente como *posición de valor*. Por un lado, esta verdad artística es ilusión, en la acepción de fingimiento o engaño. No se atiene a lo que las cosas son de por sí, o como diría

Heidegger, no se deja regir por el ente. Antes bien, abre una perspectiva ficcional, que se sabe a sí misma como ficción, y ficción en el sentido de error. Aunque se trata de un error necesario para la vida: sólo desde esa ficción es soportable el abismo siniestro de la existencia, el sinsentido al que nos arroja la determinación natural, la coacción de la muerte. Por otro lado, la ilusión artística está engendrada desde la voluntad de poder, desde el querer que afirma la vida y busca como favorecerla. Con ella se busca transfigurar la vida, inculcándole valores que la elevan hacia posibilidades más altas. En toda ilusión artística anida una positiva estimación de valor. De ahí que la ilusión, aparte de fingimiento o engaño, tenga también la acepción de anhelo y aliento para la vida.

Heidegger examina los fundamentos y dispositivos de esa verdad del arte, una verdad «no verdadera». El diagnóstico final es que su condición de no verdadera viene dada por ser aún deudora del concepto clásico de verdad como corrección o *adaequatio*, es decir, el concepto de *adaequatio* le subyace como fondo de referencia; es aquello a lo que se contrapone, con lo que se coteja la verdad no verdadera. La verdad del arte es no verdadera privativamente, por no adecuarse a lo real. Así, remite y queda trabada a la verdad que niega. Por último, y esa es la acusación decisiva por parte de Heidegger, tanto la nietzscheana verdad artística como la *adaequatio* tienen la misma carencia radical, son culpables de un mismo olvido: olvido de la *alétheia,* olvido del ser.

¿LA MEDITACIÓN DE NIETZSCHE ES EN VERDAD UNA ESTÉTICA?

Cuando Heidegger afirma que Nietzsche se mueve dentro de la estética, quiere decir que no se libra de la red conceptual que se teje a lo largo del siglo XVIII en la reflexión sobre el arte y la belleza, una red construida según el principio de la subjetividad moderna. La implantación de una perspectiva subjetivista lleva finalmente a hacer del gusto no sólo el eje de la percepción y el juicio sino también el núcleo principal de toda experiencia estética, incluso la referida a las obras de arte. De ello resulta que el arte queda asimilado a la belleza o, en otros términos, que la belleza es la determinación esencial del arte, de modo que la obra artística queda reducida a la condición de soporte o vehículo de belleza. Así, tanto el arte como la belleza quedan sometidos a los dictámenes del gusto. Casi podría decirse, dentro de esta perspectiva, que el arte es en su esencia gusto: el gusto es

lo que hace artística a una obra. El gusto la inspira, la produce; y el gusto del espectador la mantiene viva e identifica como obra de arte. En esta línea, un crítico tan cualificado como Clement Greenberg (1999: 62) afirmaba recientemente: «Cuando no hay un juicio de valor estético, un veredicto del gusto, entonces tampoco hay arte, no hay experiencia estética de ningún tipo. Es tan simple como esto»[1].

Heidegger invoca todos estos supuestos a la hora de caracterizar la estética. Le atribuye una doble reducción. Primera, reducción de la belleza a gusto subjetivo. Al quedar referido lo bello al estado sentimental del hombre (placer, gusto), «lo bello mismo no es otra cosa que aquello que al mostrarse produce ese estado» (Heidegger, 2000: 83). Segunda, reducción del arte a belleza, en la medida en que la belleza es lo que fundamenta y asegura el arte. Desde el momento en que el arte se determina por la belleza, y la belleza por un estado sentimental del hombre, ese estado sentimental es el que determina finalmente lo artístico de la obra. Se produce así la subordinación del arte a lo estético, la «introducción del arte en el horizonte de la estética». La supeditación del arte al sentimiento, como ya se ha dicho, es correlativa a la reducción de lo real a representación o imagen subjetiva, a su vez, fruto de la matriz subjetivista que configura la época moderna. La gran aportación de Heidegger ha sido mostrar el contexto metafísico en el que se encuadra el alegato del gusto y el predominio de lo estético. Detrás de este fenómeno, característico de la modernidad, está la idea de un sujeto fundante, cartesiano, fuente única de verdades y valores, y la idea del objeto como mero correlato suyo:

> La estética es, pues, aquella meditación sobre el arte en la que la relación sentimental del hombre respecto a lo bello expuesto en él [arte] proporciona el ámbito decisivo para su determinación y fundamentación y constituye su comienzo y su fin. La relación sentimental respecto del arte puede ser la de generar o la de gozar y recibir.
>
> Ahora bien, en la medida en que en la consideración estética del arte la obra de arte queda determinada como lo bello producido por el arte, la obra es representada como aquello que sustenta y suscita lo bello en referencia a un estado sentimental. La obra de arte es puesta como un 'objeto' para un 'sujeto'. La relación suje-

[1] He analizado la posición de Greenberg, en tanto exponente paradigmático de cierta tendencia contemporánea al esteticismo, y en contraste con la crítica de Gadamer a la conciencia estética, crítica esta que prolonga el dictamen de Heidegger aquí comentado, en García Leal (2004): 87-128.

> to-objeto, en cuanto relación sentimental, se vuelve determinante para su consideración. La obra se convierte en objeto en su cara girada a la vivencia (Heidegger, 2000: 83).

En este sentido, volvemos a preguntarnos, ¿la meditación de Nietzsche es en verdad una estética?, ¿Nietzsche comprende el arte de manera puramente estética? Y puesto que lo que está en juego finalmente para Heidegger es una ontología del arte como forma de conocimiento y verdad, ¿al pensar el arte desde la estética, si es que Nietzsche lo hace así, la verdad queda necesariamente excluida del arte?

De entrada, es indudable que Nietzsche piensa el arte desde el artista, desde el sentimiento vital del creador. A eso es a lo que se refiere ante todo Heidegger. La reflexión de Nietzsche es una estética por la perspectiva inicial que adopta, pues en ella «el arte se experimenta y se determina retrocediendo al estado sentimental del hombre del que surge y al que pertenece tanto la producción como el goce de lo bello» (Heidegger, 2000: 99). La estética fundacional partía de la consideración de la subjetividad trascendental o empírica del espectador, el sujeto de la percepción, el que emite un juicio estético como veredicto del gusto. Nietzsche reclama una inversión de ese esquema. Frente a Kant, quien, «al igual que todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético desde las experiencias del artista (del creador), reflexionó sobre el arte y lo bello a partir únicamente del 'espectador'» (Nietzsche, 1972: 120). De resultas de la inversión, la perspectiva nietzscheana busca explicar el arte desde las disposiciones subjetivas del creador. Pero su punto de vista sigue siendo estético. Ambos enfoques tienen algo en común: piensan el arte desde el sujeto de la experiencia, creadora o receptora. Encuentran la determinación última del arte en la vivencia, ya sea la que lo engendra o la que él suscita. No lo piensan desde sí mismo, no se preguntan por la obra artística en cuanto tal, no buscan originariamente en la propia obra la esencia del arte. Por ello están inmersos en la estética.

No obstante, el diagnóstico heideggeriano atribuye a Nietzsche un importante rasgo diferencial. Su estética es una fisiología. Es una fisiología porque retrotrae los estados anímicos a estados corporales. La estética fisiológica llega todo lo lejos que se puede llegar en el horizonte de la estética; es la más radical, la que explora más hondamente los estratos de la subjetividad, hasta tocar fondo en sus raíces corporales. «La meditación nietzscheana sobre el arte es 'estética' porque dirige su mirada hacia el estado de creación y de goce. Es la estética 'más extrema' en la medida en que se persigue ese estado hasta la última instancia de los estados corporales» (Heidegger, 2000: 129). No

es sólo eso. Heidegger nunca renuncia al criterio de que la meditación nietzscheana es una estética, pero a la vez apunta también una tendencia a *sobrepasarse* a sí misma, a ir desde la estética más allá de los límites de la estética. Al ser la más extrema, la más llevada a su extremo, «es una estética que en cierto modo se sobrepasa a sí misma» (Heidegger, 2000: 82), que incluso *en algún sentido* deja de ser estética[2]. ¿En que sentido es estética y a la vez deja de serlo?, ¿en que medida ya no lo es? Creo que la respuesta más precisa de Heidegger (2000: 130) está en el siguiente párrafo:

> El planteamiento estético de Nietzsche se ha hecho saltar a sí mismo al ir hasta su límite más extremo, pero con ello no se ha superado de ningún modo la estética, ya que para ello es preciso un cambio aún más originario de nuestra existencia y nuestro saber, cambio que Nietzsche prepara sólo *mediatamente* con la totalidad de su pensar metafísico. *Saber acerca de la posición fundamental de su pensar, eso es lo que importa, y sólo* eso. El pensar nietzscheano acerca del arte es, en su apariencia más inmediata, un pensar estético, mientras que en su voluntad más íntima es un pensar metafísico, es decir, una determinación del ser del ente.

La estética de Nietzsche deja de serlo cuando se convierte en metafísica, cuanto deja de ser una reflexión sobre el arte en el sentido específico del término para transformarse en reflexión sobre el ser del ente, y pensar entonces el ente (de acuerdo con el concepto ampliado de «arte» de la proposición tercera, que citábamos al comienzo) como algo que se crea a sí mismo, es decir, como voluntad de poder. Mientras piensa sólo el arte la meditación es estética. Cuando amplía su campo extensional y, sobre todo, cuando contempla el ser del ente a través del cristal del arte, deja de serlo. En pocas palabras, deja de ser estética cuando deja de pensar la especificidad del arte. Por mi parte, adelanto una pregunta a la que después atenderemos: ¿la estética nietzscheana no se sobrepasa a sí misma desde el momento que reconoce y asume una verdad propia del arte, por más que sea una verdad no verdadera?

Pasamos ahora a comentar el diagnóstico heideggeriano. Insistíamos antes en que Nietzsche piensa el arte desde el sentimiento vital del creador. ¿Esta perspectiva subjetiva afecta también a la belleza? Así es, en primer término. Para Nietzsche, la belleza no es algo que

---

[2] «Con la visión de lo que Nietzsche piensa y exige como gran estilo hemos llegado a la cima de su 'estética', que aquí deja ya de serlo» (Heidegger, 2000: 136).

exista por sí mismo. Carece de la objetividad que en un tiempo se le atribuía al considerarla, junto con la verdad y el bien, los trascendentales del ser, todos ellos convertibles entre sí (por lo que podía decirse que la belleza es el esplendor de la verdad, o del bien). Le falta también la objetividad de unos cánones fijos que en otro tiempo establecían las condiciones universales y permanentes de lo bello. No existe el universal belleza; sólo cosas bellas. Pero incluso éstas sólo son bellas por relación al que las contempla. No subsiste una belleza separada, al margen del sentimiento que pueda provocar; toda belleza concreta es relacional. «Así son reconocidas la belleza y la fealdad como condicionadas, esto es, con relación a nuestros *valores de conservación* fundamentales. Querer establecer una belleza y una fealdad prescindiendo de esto es absurdo. La belleza tiene tan poca existencia como la verdad»[3].

Ocurre, sin embargo, que tenemos tendencia a proyectar en el objeto lo que sólo es y vale como una relación sentimental nuestra: la desprendemos de nosotros y la objetivamos, le atribuimos la belleza al objeto como si fuera (y no lo es) una cualidad inherentemente suya[4]. El paso posterior suele ser la sustantivación de la belleza. Nietzsche propone reinvertir el proceso, y reconocer que el valor de lo bello es íntegramente *antropocéntrico*. La belleza que se atribuye a las cosas hay que reivindicarla «como propiedad y obra del hombre: como su más bella apología»[5].

En todo lo anterior hay una neta coincidencia con los planteamientos de la estética fundacional. Incluso en la función que se atribuye al placer: «Nada es más relativo, digamos más *limitado* que nuestro sentimiento de lo bello. Quien quisiera pensarlo separado del placer del hombre, perdería enseguida el suelo bajo los pies»[6]. Pero a

---

[3] Otoño de 1887, 10 [167]: Citamos los *Fragmentos póstumos* por la selección y traducción de A. Izquierdo: F. Nietzsche, *Estética y teoría de las artes,* Madrid, Tecnos, 1999, págs. 110-111, en adelante *ETA,* págs. 110-111; y F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* ed. de Colli y Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967-1982, en adelante *KGA,* VIII, 2, pág. 220.

[4] El juicio de belleza «colma el objeto que lo provoca de un *encanto,* que está condicionado por la asociación de diferentes juicios de belleza, pero que *es totalmente ajeno a la esencia de ese objeto»:* otoño de 1887, 10 [167]: *ETA,* pág. 111; *KGA,* VIII, 2, pág. 221.

[5] Noviembre de 1887-marzo de 1888, 11 [87]: *ETA,* pág. 113; *KGA,* VIII, 2, pág. 283. Este fragmento repite otro de otoño de 1881, 12 [34]: *ETA,* pág. 89; *KGA,* V, 2, pág. 480. Véase también: mayo-junio de 1888, 17 [9]: *ETA,* pág. 129; *KGA,* VIII, 3, págs. 327-328.

[6] Prim.-verano de 1888, 16 [40]: *ETA,* pág. 126; *KGA,* VIII, 3, pág. 294. «La belleza y el arte tienen su origen en la producción directa de la mayor cantidad y variedad posibles de placer»: final de 1876-verano de 1877, 23 [81]: *ETA,* pág. 85.

partir de aquí se produce una clara inflexión. *Es ahora cuando la estética es llevada a su extremo, a su punto último de tensión: cuando se hace fisiología.* Tanto Hume como Kant ponían especial énfasis en que el placer estético se diferencia netamente del placer sensorial: la fruición de la belleza se distingue, según un ejemplo en el que coinciden ambos autores, del placer meramente sensorial que procura un buen vino[7]; el gusto de lo bello es ajeno a cualquier fijación fisiológica. En cambio, para Nietzsche el placer estético tiene en su origen una determinación orgánica. El criterio de lo bello responde ante todo a los dictámenes del cuerpo. Incluso, más atrás, a incitaciones de nuestra especie biológica[8]. Cuando se retrotrae el sentimiento de lo bello (estado anímico, para la estética clásica) a estados corporales, lo estético es llevado a su límite extremo, a la posición más radical y fronteriza que cabe dentro del ámbito de la estética. Así, Nietzsche.

No hace falta repetir lo que Heidegger ha mostrado transparentemente. La fisiología de la estética nietzscheana en modo alguno supone el confinamiento en lo puramente biológico, con la consiguiente exclusión de los estados anímicos. Antes bien, lo que hace es revelar las raíces corporales de lo anímico, o mejor, mostrar la profunda unidad de lo corporal y lo anímico. El cuerpo por sí sólo no da cuenta de todo lo que envuelve a la belleza —ni, en el mismo sentido, al arte—, pero ni la belleza ni el arte pueden nunca prescindir de su determinación corporal. Lo que sí pueden es dar forma a lo corpóreo, ajustarlo a medida y ley, moldear el impulso corporal —de modo paralelo a cómo lo apolíneo moldea lo dionisiaco—, elevándolo así a una expresión superior, estilizándolo; todo lo contrario de anularlo. Esta inerradicable dimensión corporal se muestra en distintas facetas, especialmente a propósito de la belleza y, como veremos, de la embriaguez, el auténtico motor de la creación artística.

Sin merma de esa visión de conjunto, Nietzsche insiste siempre en que la belleza es una sugestión de los sentidos, que proviene de los músculos y la pulsión sexual. En *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 1972: 121), se burla de la posibilidad de que bajo el encanto de la belleza se puedan contemplar «desinteresadamente» estatuas femeninas desnudas. Y repite por doquier alusiones a que sin cierto enardeci-

---

[7] No cuesta darle la razón a Rosario Asunto (1989) en que el placer de la belleza para Kant no se sale de los límites de una estética austera y rigorista.

[8] «Algunas de las evaluaciones estéticas son más fundamentales que las morales, por ejemplo, el gusto por lo ordenado, lo claro y lo distinto, lo delimitado, por la repetición, son los sentimientos de bienestar de todos los seres orgánicos»: mayo-julio de 1885, 35 [3]: *ETA,* pág. 176; *KGA,* VII, 3, pág. 231.

miento del instinto sexual no se puede generar ni disfrutar el arte y la belleza. «*Fisiológicamente:* el instinto creador del artista y la distribución del semen por la sangre...*La aspiración al arte y a la belleza* es una aspiración indirecta a los éxtasis del instinto sexual, que los transmite al cerebro»[9].

Pero no acaba ahí la cadena de determinaciones de la belleza. La sexualidad que alienta en la belleza, tanto en el ejercicio que la crea como en el que la percibe, es a su vez una cuestión de fuerza. Fuerza es intensidad vital. Y Nietzsche todo lo valora en términos de fuerza, de lo que refuerza y lo que debilita. La fuerza, en esta acepción de energía existencial, de tensión dinámica, es una y única. Sólo que se manifiesta en distintos ámbitos, a través de diferentes pulsiones. «Es una sola y la misma fuerza la que se gasta en la concepción artística y en el acto sexual: sólo hay una clase de fuerza»[10]. Tenemos así que el placer determina el juicio de belleza. Mas el placer, de raíz corporal y erótica, es una expresión de la fuerza.

En este contexto se entiende también que la belleza no sea para Nietzsche un mero juego de formas, que no sea la belleza del esteticismo alicaído que todo lo reduce al brillo externo de las apariencias, a los colores y la composición de las figuras. «La *predilección por las cosas problemáticas y terribles* es un síntoma de fuerza, mientras que el gusto por lo *bonito y lo gracioso* pertenece a los débiles y delicados [...] Un caso similar: los artistas de la *décadence,* que en el fondo tienen ante la vida una postura nihilista, *se refugian* en la *belleza de la forma*»[11]. Nietzsche está muy próximo a la sentencia de Rilke, ya recordada por Heidegger, de que la belleza es el comienzo de lo terrible que aún podemos soportar. O del dictamen surrealista de que la belleza será convulsa o no será. La fuerza que se afirma a sí misma en la belleza es un desafío que apuesta más allá de lo conocido y confortable, de la rutina que nos mantiene en lo que ya somos y contemplamos. La belleza que no estremece y sugiere un enigma no merece ese nombre.

Por lo demás, es evidente que Nietzsche nunca hace suyo el segundo supuesto de la estética fundacional que comentamos en su momento, el de la reducción del arte a la belleza. Para él, la obra artística no queda limitada a la condición de mero soporte o vehículo de lo bello. Antes bien, en su perspectiva se aúnan la belleza y el arte;

---

[9] Verano de 1887, 8 [1]: *ETA,* pág. 104; *KGA,* VIII, 1, págs. 335-336.

[10] Octubre de 1888, 23 [2]: *ETA,* pág. 149; *KGA,* VIII, 3, pág. 410. «Es una cuestión de *fuerza* (de un individuo o de un pueblo) si y dónde se aplica el juicio de 'belleza'»: Otoño de 1887, 10 [168]: *ETA,* pág. 111; *KGA,* VIII, 2, pág. 221.

[11] Otoño de 1887, 10 [168]: *ETA,* pág. 112; *KGA,* VIII, 2, pág. 222.

y se aúnan bajo la égida de la fuerza vital. La reducción estética sólo es posible o, al menos, sólo alcanza su coherencia en el marco de una concepción formalista de la belleza. Para Nietzsche, en cambio, la belleza artística es inseparable de la significación o el contenido simbólico. Aunque eso sí, antes que la significación, en el arte cuenta lo que captan los sentidos. O por decirlo mejor, toda significación artística tiene que darse a través de los sentidos, en inmanencia sensible. Y con frecuencia, nuestros sentidos quedan embotados por querer atender primero a la significación.

La fuerza nietzscheana, como Heidegger ha mostrado, tiene un alcance ontológico. Algo resulta bello o interesa como arte cuando estimula e intensifica la vida. Y la vida es voluntad de poder, la determinación esencial de todo ente. Si Nietzsche nunca cae en un reduccionismo biológico es porque la raíz utilitaria, corporal y sexual, de la belleza y el arte, se implanta en el sustrato metafísico de la voluntad de poder.

> El arte nos trae a la memoria los estados de vigor animal, por un lado, es un exceso y un derrame de una corporeidad floreciente en el mundo de las imágenes y deseos; por otro lado, es una excitación de las funciones animales mediante las imágenes y deseos de una vida más intensa, una elevación del sentimiento de vida, un estimularse de ese sentimiento[12].

De acuerdo con lo anteriormente anotado, ¿se *sobrepasa* aquí la estética a sí misma? ¿Se sale ya de la estética? Más bien, se indica la dirección por la que salir. Se apunta a la metafísica, a la voluntad de poder. Y en concreto, a esa manifestación de la voluntad de poder en el campo del arte y la belleza que es la embriaguez.

A ningún lector atento de Nietzsche se le oculta la importancia del concepto de embriaguez. Baste con decir que es el empuje creativo del que nace el arte y, a la vez, lo que el arte provoca en el espectador[13]. Para su definición recordamos, como más relevante, que lo esencial de la embriaguez es el sentimiento de intensificación y plenitud de la fuerza. Es un sentimiento de acrecentamiento y exceso. Apreciamos que crecemos en nosotros mismos, en poderío y vitalidad. En la embriaguez se experimenta ante todo el incremento, la elevación del tono vital. Y de ahí el exceso, el sentimiento de energía

---

[12] Otoño de 1887, 9 [102]: *ETA,* pág. 106; *KGA,* VIII, 2, pág. 58.

[13] «El efecto de las obras de arte es *provocar el estado creador del arte,* la embriaguez», primavera de 1888, 14 [47], *ETA,* pág. 116; *KGA,* VIII, 3, pág. 33.

exuberante, que se expande hacia el exterior. Al incrementarse el tono vital nos sentimos arrastrados más allá de nosotros mismos, tendemos al «desbordamiento de los márgenes». Sentimos que se rompen los límites del yo y nos prolongamos hacia fuera. La embriaguez tiene algo de esa disposición al *autotrascendimiento* que es constitutiva de la voluntad de poder, según el penetrante análisis de Jean Granier (1966: 411-ss.). Puesto que la embriaguez es la prolongación en el campo artístico de la voluntad de poder, es lógico que Nietzsche atribuya a aquélla rasgos coincidentes con lo de ésta.

Hay muchos tipos de embriaguez. Nietzsche habla de la embriaguez sexual, embriaguez de la fiesta, de la competición, de la victoria, de la destrucción, embriaguez primaveral... Todas están provocadas por, y en todas se expresa, un juego de fuerzas. Pues bien, cuando la embriaguez se hace arranque y matriz de lo artístico, territorio germinativo del arte, en ella se manifiestan tanto las fuerzas dionisiacas como las apolíneas; en ella se produce la confluencia de ambos impulsos, en su interacción y condicionamiento mutuos. No nos detendremos en un punto ampliamente comentado por Heidegger y otros autores. Mientras que en sus primeros escritos Nietzsche vinculaba la embriaguez con lo dionisiaco y el sueño con lo apolíneo, en su obra última la embriaguez incluye tanto lo apolíneo como lo dionisiaco. Ambos son fuerzas complementarias del arte, dos modos de embriaguez. No hay entre ellos una contraposición excluyente, desde la que pueda explicarse el arte, tal como a veces se ha pretendido. El arte se explica por la conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco bajo el dominio de la embriaguez. Desde ahí se entienden las críticas del último Nietzsche a Wagner y al romanticismo, en la medida en que cultivan un dionisismo caótico, falta de forma y determinación; es decir, no consiguen la mediación de lo dionisiaco y lo apolíneo[14]. Cuando esa mediación es lo único que podría afianzar lo uno y lo otro, fortalecerlos mutuamente y, en definitiva, hacer que ambos consiguiesen su auténtica inflexión estética.

Al hacerse ella misma fisiología —al retrotraer los sentimientos estéticos a estados corporales—, la estética era conducida a su límite más extremo. Pero la embriaguez provoca una nueva mutación: la estética se resquebraja internamente, se abre a la metafísica y deja paso a una comprensión alternativa del arte. ¿Por qué con el concepto de embriaguez la estética se quiebra desde dentro y acaba *sobrepasándose* a sí misma?

---

[14] En esta misma línea, G. Vattimo (1986: 91 y ss.) ha precisado que la irrupción de lo instintivo en el arte no significa que sea sólo un impulso «destructurante», sino que también conlleva una decidida voluntad de forma.

La respuesta viene dada por la interpretación de la embriaguez que Heidegger propone. La idea central que la anima afirma que la embriaguez no es un sentimiento psicológico privado sino un modo de encontrarnos ante nosotros mismos y ante las cosas, lo que nos lleva *fuera* de nosotros, en tanto dispuestos a ser afectados por la realidad circundante. No es un sentimiento interno, volcado hacia dentro, en el espacio privado de la intimidad de la conciencia. Sobre todo, no es un estado anímico, si con ello se presupone el dualismo de alma y cuerpo, desde el que se asigna a la embriaguez una dimensión originariamente espiritual. En coherencia con la perspectiva fisiológica de Nietzsche, hay que insistir en la radicación corporal de la embriaguez, la implantación de cualquier sentimiento en la corporalidad que somos (no tenemos un cuerpo, apunta Heidegger, sino que somos corporales), y que incluye por supuesto a la embriaguez, más aún en su vertiente de sentimiento estético, sentimiento generador del arte y la belleza.

La embriaguez es artísticamente creativa porque atiende a los dictámenes del cuerpo. Pero no atiende a estos por una decisión electiva, sino por ser corporal en su constitución misma. Y ello sin excluir la proyección anímica del cuerpo: la elevación de lo corporal a una expresión estilizada, de claridad racional. La embriaguez no es caos, convulsión, borrachera o desbordamiento corporal, sino idealización del caos, formalización de las pulsiones corporales: confluencia de lo dionisiaco y lo apolíneo. Con todo, lo que a Heidegger le interesa subrayar es que la corporalidad sintiente de la embriaguez es lo que asegura su apertura y ligazón con lo real, con las cosas y personas del entorno. En el cuerpo palpita la actitud que adoptamos ante las cosas, y está sacudido por las afecciones que recibimos. Cada estado corporal es una vibración hacia y desde las cosas y personas que nos rodean. Por lo mismo, la embriaguez nos descentra de nosotros mismos, nos arroja hacia fuera, con ese arrojamiento al mundo en el que se aprehende y capta la totalidad de las cosas, nos mantiene en la relación constitutiva de afectar y ser afectado, justamente eso que nos hacer ser lo que somos, más allá del idealismo de la conciencia subjetiva.

Así considerada, la embriaguez se muestra ante todo como un *temple de ánimo,* un modo de afrontar el mundo y afrontarlo desde la corporalidad.

> El temple de ánimo no es nunca un mero estar templado en un interior cerrado sobre sí, sino que es primariamente un dejarse templar [*Stimmen*] y determinar [*Be-stimmen*] de tal o cual manera en el temple de ánimo [*Stimmung*]. El temple de ánimo es preci-

> samente el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así estamos esencialmente y siempre (Heidegger, 2000: 103).

La embriaguez es un modo de estar en el mundo y, finalmente, un modo de ser-en-el mundo. No hace falta decir que la lectura heideggeriana de la embriaguez está teñida por su propia filosofía, sin que eso, creo, la haga menos pertinente.

En cualquier caso, lo más decisivo es la conclusión que de ahí saca Heidegger: la embriaguez, la fuerza creativa del arte, conlleva un proceso de desubjetivación del sujeto artístico. Se nos ha dicho que la meditación nietzscheana sobre el arte es una estética, por cuanto contempla el arte en su cara girada a la vivencia, lo piensa como ejercicio vital del creador —o el espectador—, lo explica desde determinaciones de la subjetividad. En contrapartida, se impide pensar el arte por sí mismo, en su propia esencia, a partir de la propia obra artística (siendo éste la única perspectiva que permite comprenderlo como acontecer de la verdad). Ahora, al considerar la embriaguez, Heidegger advierte que con ella se rompe el predominio de la subjetividad artística: el creador deja de ser sujeto, sustrato espiritual, vuelto sobre sí, a la vez que decide y se impone a lo externo; antes bien, es ya un individuo cuya corporalidad lo traba esencialmente a las cosas y a los demás. «La embriaguez como estado sentimental hace saltar, precisamente, la subjetividad del sujeto. Al tener sentimiento de la belleza el sujeto ha ido más allá de sí, es decir, ya no es más subjetivo ni es sujeto»[15]. Heidegger tiene plena conciencia de la desubjetivación del sujeto artístico en Nietzsche. Por ello no es apropiado recordárselo en tono crítico, como hace, por ejemplo, Luc Ferry (1990: 209)

> Esta subjetividad que Heidegger tiene a bien reencontrar en el concepto de voluntad de poder no tiene ya enteramente, ni con mucho, las características habituales del sujeto metafísico: conciencia, racionalidad, identidad, autotrasparencia, etc., están tan ausentes que se ve mal como se puede aún hablar aquí de 'subjetividad'.

Ahora bien, ¿la función desubjetivadora de la embriaguez entra en conflicto con su punto de partida estético? ¿La meditación de

[15] Heidegger (2000: 123-124). Luis de Santiago Guervós (2004: 202-203) formula esta misma idea, aunque desde otro punto de vista: «Esta donación de sentido que acontece en toda obra de arte no es un acontecer subjetivo. El sujeto nunca es origen del arte, sino que el artista se origina sólo con el crear de su obra de arte».

Nietzsche está o no inmersa en la estética? A pesar de que contempla y valora a éste desde ángulos distintos, no creo que la lectura heideggeriana resulte contradictoria. El marco general en que Heidegger sitúa a Nietzsche se mantiene siempre vigente: su discurso sólo se entiende a fondo al encuadrarse en el contexto de la filosofía de la subjetividad. Su pensamiento está todo él condicionado por ser el cumplimiento último de tal filosofía. Trasladado al campo del arte, eso significa que está preso en la red de la estética. Ahora bien, Heidegger (2000: 130) también piensa que toda estética verdadera —incluso la de Kant—, llevada a su radicalidad, se hace saltar a sí misma. Y más que otras, la de Nietzsche. Recordemos que lleva la estética a una situación extrema al dar al arte y a la belleza una determinación corporal. Gracias al concepto de embriaguez, introduce una quiebra en la estética al revolverse contra su subjetivismo originario; y es así como tiende a sobrepasarla. Pero sólo deja del todo atrás esa estética genérica cuando la meditación nietzscheana sobre el arte deja ella misma de ser estética, cuando se convierte en otra cosa, en una metafísica. Es lo que acontece en el momento en que la voluntad de poder se abre a una definición del ser de lo ente, cuando el «arte» (en el sentido ampliado de la proposición tercera) es el hacerse a sí mismo de cualquier ente. Y acontece (en lo que toca al sentido restringido de arte) cuando la embriaguez abre paso a la desubjetivación del sujeto artístico, comprendido ahora como ser-en-el mundo.

En resumen, la desubjetivación del sujeto en el campo del arte crea una tensión interna, choca con la matriz subjetivista de esa modernidad en la que Nietzsche se incluye y a la que lleva a su cumplimiento final. Crea una tensión interna, pero no una ruptura concluyente. En Heidegger esta implícita la consideración de que el concepto de embriaguez, por más que desubjetivice al sujeto artístico, no tiene fuerza suficiente para demoler los supuestos últimos y más decisivos del discurso nietzscheano. La deriva de la estética hacia la metafísica no saca a Nietzsche del marco de la filosofía de la subjetividad, no puede sacarlo entre otras razones porque la voluntad de poder, eje central de todo su pensamiento, supone finalmente una reducción del ser a valor, cifra última del subjetivismo moderno.

Por otro lado, la disolución de la estética en la metafísica implica que la reflexión de Nietzsche sobre el arte no llega a dilucidar la esencia de lo artístico. Deja atrás la estética, pero sin acceder a una ontología del arte que lo piense desde sí mismo, y que lo piense —añadiría Heidegger— como acontecer de la verdad. En este punto, recuperamos una antigua pregunta aún sin responder: ¿la estética nietzscheana no se sobrepasa también a sí misma de otro modo, en la línea de

una comprensión genuina de la esencia de lo artístico, desde el momento que reconoce y asume una verdad propia del arte, por más que sea una verdad no verdadera? Lo que Heidegger reprocha a la estética es, en definitiva, su incapacidad de afrontar la verdad del arte. Ahora bien, puesto que Nietzsche acepta y delimita cierto tipo de verdad artística, ¿no será ése un camino nuevo hacia el abandonado de la estética?

LA VERDAD NO VERDADERA

Ante todo, hay que aclarar que Nietzsche no usa esta expresión de «verdad no verdadera», sino que es Heidegger quien traduce a tales términos la reflexión nietzscheana sobre la representación artística o el significado que el arte instaura, sobre el conocimiento que ofrece, que de un modo u otro ha de ser cierto tipo de verdad. Nosotros no atenemos a esa expresión.

Al margen de la opinión final que nos merezca, es indudable que la parte tercera de *Nietzsche, I* lleva a cabo una valiosa reconstrucción de las ideas sobre la verdad artística que aparecen en Nietzsche de forma dispersa. Heidegger reúne las características de esa verdad, profundiza en sus distintos aspectos, los interrelaciona y, en definitiva, va trenzando los cabos sueltos hasta llegar a articularlos en una exposición conjuntada y coherente. Así, clarifica en la medida de lo posible el tipo de verdad que Nietzsche atribuye al arte, por más que ello esté destinado a una contraposición final con la propia concepción heideggeriana de la verdad artística. Entre los distintos aspectos con que Nietzsche presenta la verdad del arte, dos parecen de espacial relevancia: la verdad como «voluntad de apariencia» y la verdad como «posición de valor». No son, ciertamente, dos aspectos disociados: sólo cuando se da una decidida aceptación de las apariencias es posible la posición de nuevos valores. Empezamos por la voluntad de apariencia y los aspectos previos que están implicados en ella.

Comentábamos al principio la contraposición entre arte y verdad, de la que resulta que el arte es más valioso que la verdad. Es ésta una contraposición que gira toda ella en torno al concepto clásico de verdad, el predominante en la historia del pensamiento occidental, el de la verdad como *adaequatio* y *omoiosis,* que Heidegger (2000: 412) engloba en el concepto de verdad como *corrección,* y que caracteriza del siguiente modo: «verdad es la corrección del representar, donde representar quiere decir: el tener-ante-sí y llevar-ante-sí el ente en la percepción y la opinión, el recuerdo y la planificación, la esperanza y

el rechazo. El representar se rige por el ente, se adecua a él y lo reproduce. Verdad quiere decir: adecuación del representar a aquello *que* el ente es y tal *como* es». Pues bien, Heidegger señala en distintas ocasiones que Nietzsche siempre permanece supeditado a ese concepto de verdad. Lo tiene como referencia última, especialmente cuando piensa la verdad artística. De ahí que ante todo la determine privativamente, como carencia de *corrección* y, por tanto, como verdad *no verdadera*. Cuando Nietzsche dice que la verdad del arte es ilusión y error, tiene como presupuesto implícito el concepto clásico de verdad: es ilusión en primer término porque no cumple la corrección del representar. Es ilusión como fingimiento o engaño, en la medida en que no se atiene a lo que las cosas son, tal como son.

Aunque en otra vertiente es ilusión también en sentido positivo, en la acepción de anhelo y aspiración a todo aquello que acreciente la vida. Ilusión porque imagina y fabula otros mundos en los que anidan valores afirmativos, otras posibilidades de existencia. La contraposición entre verdad e ilusión artística alcanza así una inflexión moral: la verdad nos deja inermes ante el sinsentido de la existencia, su abocamiento a la muerte, mientras que la ilusión afirma y estimula la vida, abre la posibilidad de una nueva posición de valores. Se abre así la perspectiva del arte como remedio al conocimiento. El arte rinde culto al error, propicia la ilusión, para ganar la batalla a la congoja en que nos confina la verdad, con su evidencia del determinismo natural. Las palabras de Nietzsche a este respecto son suficientemente expresivas[16]:

> sólo hay un mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido...Un mundo así hecho es el mundo verdadero. *Necesitamos la mentira* para obtener la victoria sobre esta realidad, sobre esta 'verdad', es decir, para *vivir*... El que la mentira sea necesaria para vivir forma parte de ese carácter terrible y problemático de la existencia...

Los alegatos a favor del arte, desde *La gaya ciencia* (par. 107), tienen siempre esa misma inspiración: la existencia sólo nos parece soportable como fenómeno estético. Y sólo estéticamente se justifica, adquiere sentido, el sentido que instaura la voluntad, que en tanto huye de la verdad y crea ilusión es siempre voluntad de arte. «*Tenemos el arte* para no perecer en la verdad»[17], a causa de la verdad. Por

---

[16] Noviembre de 1887-marzo de de 1888, 11 [415]: *ETA,* pág. 177; *KGA,* VIII, 2, pág. 435.

[17] Primavera-Verano de 1888, 16 [40]: *ETA,* pág. 127; *KGA,* VIII, 3, pág. 296.

lo mismo, el arte es más valioso, tiene más valor que la verdad. Heidegger lleva toda la razón, tal como indicábamos al inicio, al destacar ese argumento como el eje determinante en la reflexión nietzscheana sobre el arte. Pero como él mismo apunta, para vivir la vida adecuadamente hay que apoyarse en alguna verdad. Y si el arte quiere estimular la vida, tiene que apelar a alguna forma de verdad. «Tiene que haber verdad, pero lo verdadero de esa verdad no precisa ser 'verdadero'» (Heidegger, 2000: 431).

Volvamos a la caracterización de la verdad no verdadera. El carácter de no verdadera (su carencia de corrección) parece quedar cuestionado por la derivación de la verdad artística en voluntad de apariencia, es decir, el asentimiento, apego, deseo de apariencia como ámbito propio del arte. En efecto, si «el arte trata la *apariencia como apariencia,* entonces *no* quiere engañar, es *verdadero*»[18]. Tratar la apariencia como apariencia significa asumir que lo real siempre nos aparece en una perspectiva, que siempre comparece ante nosotros en forma distinta y cambiante, que siempre nos va mostrando una a una las caras variables que el devenir impone a la realidad. Apariencia es lo que nos aparece en una perspectiva. Es aparecer perspectivista, el aparecer de sucesivas perspectivas, de una pluralidad insuprimible de perspectivas.

A esto se añade otro tema nietzscheano: la supresión del «mundo verdadero» del platonismo, tal como se narra en el *Crepúsculo de los ídolos,* en el apartado sobre «Cómo 'el mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fabula». La superación del platonismo comporta la supresión del mundo verdadero, ideal, eterno e inmutable, y, por lo mismo, la eliminación de su contrapartida, el mundo sensible, falso y aparente. La desaparición de ambos mundos, en lo que tenían de interdependientes, de mutua sustentación, deja paso al florecer de la apariencia como realidad única: no la apariencia que se medía por el patrón de lo ideal verdadero, sino la apariencia como efecto del devenir, la apariencia como la pluralidad de lo sensible que nos sale al encuentro. En este sentido, la apariencia es la realidad más propia.

El arte, según Nietzsche, se instala en el campo de la apariencia perspectivista. Por el contrario, la verdad (en el sentido de adecuación o corrección) se aferra a una perspectiva única, que por su unicidad excluyente deja de ser perspectiva y se convierte en visión plenaria. Busca lo estable y constante, lo consistente; elimina la fluctuación e incertidumbre del devenir. El arte persevera en la apariencia, asume

[18] Verano-Otoño de 1873, 29 [17]: *ETA,* pág. 156.

el riesgo del acontecer imprevisible y confuso, la exuberancia impetuosa de la vida, la potencialidad fecunda del caos. Explora y tantea lo irresuelto de la vida, la experimenta como devenir: el arte es «el experimentar creador de lo que deviene» (Heidegger, 2000: 455). Es cierto que en algún momento el arte tiene que fijar la apariencia, pero se trata de una fijación mínima y provisoria. Fija la apariencia para darle forma, fija una faz del devenir para transfigurarla estéticamente. Fija para estilizar, pero sin detener la vida, dejándola crecer y desplegarse en nuevas perspectivas. No así la verdad. La verdad fija para estabilizar y consolidar, inmoviliza lo fijado.

Heidegger comenta que la contraposición nietzscheana de arte y verdad se muestra aquí a una nueva luz. Apunta (2000: 440) que «si el mundo fuera cambiante y pasajero, si tuviera su esencia en lo más pasajero de lo transitorio e inconsistente, la verdad en el sentido de lo consistente y fijo sería una mera fijación y una consolidación de lo que en sí deviene y esta fijación, medida respecto de lo que deviene, le sería *in*adecuada, no haría más que deformarlo». La verdad en el sentido de lo consistente es inadecuada; no se ajusta a la variación y la fugacidad, al aparecer de lo que deviene. Por el contrario, el aparecer que no se solidifica, tal como lo capta el arte, es ahora lo verdadero.

Lo anterior parece introducir dos cuestiones. La primera, en opinión reiterada de Heidegger, es que Nietzsche al presentar el arte como *conformidad* con el devenir no se libra de la idea clásica de verdad (conformidad o corrección), pues está diciendo que el arte es *conforme* con lo que el mundo realmente es, un mundo en devenir. La segunda, y de ser cierta la primera, ¿por qué entonces se sigue considerando a la verdad artística una verdad no verdadera? Heidegger no responde expresamente a esto. Tal vez la respuesta podría estar en que, aun si mantiene la referencia a la idea clásica de verdad, y de algún modo sigue operante en su propia reflexión, Nietzsche apunta esencialmente a un concepto alternativo de verdad o, en terminología heideggeriana, a un *concepto transformado* de verdad.

Según este concepto transformado, la verdad responde a la voluntad de poder, la verdad deriva de la vida. Como paso intermedio hay que precisar que cuando decimos que el mundo es un mundo en devenir, lo decimos de acuerdo con una posición de valor. El devenir del mundo es ante todo una opción valorativa, algo que se afirma desde la voluntad de poder. El devenir abre posibilidades inéditas a la vida, la remueve, le otorga intensidad, le ofrece otras alternativas. Y lo valoramos por ello, pues el único valor es el de acrecentar la vida. Afirmamos así el devenir como un valor. Cuando el arte adopta una

perspectiva o, lo que es igual, se acoge al aparecer del devenir, lo hace siempre desde una orientación de valor: selecciona el punto de vista, establece la condiciones que posibilitan el acrecentamiento de la vida.

Creo que ésta es la razón última por la que Heidegger sigue manteniendo que la nietzscheana verdad artística es una verdad no verdadera. Para Nietzsche, la verdad es finalmente una estimación de valor. Pero, desde la perspectiva heideggeriana, no puede ser verdadera una verdad que todo lo reduce a valor. Brevemente, dicha reducción forma parte y es resultado de otra de mayor alcance: se inscribe en la tradición subjetivista que acaba reduciendo el ser a valor.

Se diría que Nietzsche le da la razón cuando mantiene la superioridad del arte sobre la verdad en su acepción clásica. El argumento de fondo, como ya se comentó, es justamente el de que la vida es el valor supremo y el arte un ejercicio valorativo de la vida. Si el arte es superior a la verdad lo es porque está volcado a la vida, se deja impulsar por ella y la reconoce como aparecer del devenir. Si la verdad es inferior lo es porque se desliga de la vida, porque excluye el flujo imprevisible del devenir. El arte apuesta por el valor; la verdad se rige por el ente.

El arte pertenece más bien al terreno de la *creencia*. Es en definitiva una estimación de valor y, como tal, posee el carácter de una creencia. Lo propio de la creencia, comenta Heidegger (2000: 414), es el *tener por* verdadero: «tener a esto y esto por algo que es de tal y cual modo». No deriva de un conocimiento previo, no nace de la experiencia, contemplación o comprensión de algo. No creemos en algo que ya sepamos. La creencia es una decisión, la apuesta por algo en lo que se decide creer. Es una opción impulsada desde la vida, para reforzar la vida. Tenemos por verdadero lo que juzgamos que acrecienta la vida y, de ese modo, creamos las condiciones para tal acrecentamiento. El tener por verdadero responde, pues, a las incitaciones de la vida, pero sin regirse por lo que sea el ente. No es ya que no se ajuste o concuerde con lo que sean las cosas, es que le sirve a la vida para imponerse sobre la facticidad de lo real. La creencia permite remodelar el mundo desde la óptica de lo útil para la vida.

Si hubiera que aproximar la verdad como creencia a alguna de las concepciones canónicas de la verdad, creo que la más próxima sería la concepción pragmática, aunque tomándola aquí en su acepción más genérica. De acuerdo con esa perspectiva, será verdadera aquella creencia que nos permita situarnos mejor en el mundo, situarnos ante las cosas y ante los demás. Se medirá por sus efectos prácticos, por su capacidad para orientar nuestra existencia, no por ser una descripción neutra de la realidad en sí misma (algo, por lo demás, impo-

sible). Así, la «verdad» artística no nos dice lo que sea el mundo real, antes bien lo interpreta con el único fin de disponernos y desenvolvernos mejor en él; y, esa sería la variante introducida por Nietzsche, no ya para adaptarnos al mundo tal como está dado, si no para que éste se adapte a nosotros, a nuestras exigencias y expectativas, a los impulsos la vida. Es verdad lo que nos permite rehacer el mundo de la vida, y rehacerlo desde la voluntad de poder. ¿Desde dónde, si no?, añadiría Nietzsche. A esa verdad no le interesan lo que sean las cosas, sino la opción de valor que permite introducir en ellas. Pero dejamos en un mero apunte tal reconsideración de la verdad en clave pragmática.

De nuevo, la creencia consiste en una estimación de valor. Y por ello, según Heidegger, se mantiene en el campo de juego de la verdad no verdadera. El círculo se cierra con otro apunte de Nietzsche, el de la verdad como justicia. Justicia es lo que inspira y da sentido al tener por verdadero. Decíamos antes que se tenemos por verdadero lo que juzgamos que acrecienta la vida. Pues bien, ese juzgar se lleva a cabo a través del pensamiento de la justicia. Justicia es el modo de pensar que rechaza cualquier fundamento consistente, que no se atiene a lo dado, que no remite a ningún patrón externo, que sólo tiene en cuenta el poder creativo de la vida. Justicia es lo que corresponde a la continua posición de valores, a la afirmación valorativa de la existencia. Da la medida de lo que hay que hacer, y lo da desde sí misma. O como dice Heidegger, da la medida y produce lo recto. Es justo lo que dictamina la vida a través de ese pensar imperativo que es la creencia, el tener por verdadero. Puesto que la justicia lo determina, en su carácter impositivo y resolutorio, el tener por verdadero resulta ser una orden, una orden que tiene en sí su patrón de corrección. En palabras de J. Granier (1966: 471-72), «toda creencia participa así del mandato, es un decreto que expresa el despotismo de un querer».

Con todo esto Heidegger pone de manifiesto la coherencia interna de la reflexión de Nietzsche. Pero no deben quedar dudas sobre el juicio último que le merece. La pregunta es clara: «El tener-por-verdadero tiene originariamente el carácter de una orden. ¿De dónde toma su patrón de medida este dar orden?» [...] «¿Adonde va a parar la esencia de la verdad si se la retrotrae a un ordenar sin fundamento ni dirección?» (Heidegger, 2000: 507). Y la respuesta también:

> El pensamiento nietzscheano de la 'justicia', en cuanto comprensión de la verdad llevada al extremo, es la necesidad última de la más interna consecuencia de que la *alétheia* haya tenido que permanecer impensada en su esencia y la verdad del ser, incuestio-

> nada. El pensamiento de la 'justicia' es el acontecimiento *(Geschehnis)* del abandono del ente por parte del ser dentro del pensar del ente mismo (2000: 509).

La interpretación de la verdad como ὁμοίωσις, y de ésta como justicia, remite al primado de la voluntad de poder y lleva a cabo el acabamiento de la metafísica como olvido del ser. El gran reproche en lo tocante a lo estético que Heidegger dirige a Nietzsche es que éste siempre piensa privativamente la verdad artística (ilusión, apariencia, posición de valor, creencia, etc.). La piensa por oposición excluyente de la verdad como corrección. Para Heidegger, como es bien sabido, la *alétheia* no se opone a la corrección. Antes bien, aquella es previa y originaria, condición de posibilidad de ésta. El pensar la verdad artística por oposición es justamente lo que impide a Nietzsche descubrirla en su vertiente positiva, su naturaleza genuina, que no es otra sino la de *alétheia*. A su vez, el desconocimiento de la *alétheia* va parejo con el olvido del ser, que se consuma finalmente en Nietzsche, dando cumplimiento final a la reducción subjetivista de la verdad a certeza y del ser a voluntad y valor.

Dentro del campo específico del arte, lo que separa a Nietzsche y Heidegger es su distinta concepción de la verdad[19]. También, algunos elementos asociados a esa diferente concepción. Por ejemplo, la idea de *belleza*. Para Heidegger, la belleza es la manifestación de la verdad instalada en la obra, el resplandor de la verdad. La belleza reside en la forma constructiva de la obra, en la luminosidad de la forma artística, por cuanto la forma es el testimonio de la lucha entablada entre el mundo y la tierra que es constitutiva de la verdad. La forma es el signo de la pugna, el forcejeo, el conflicto agónico que supone la apertura de un mundo, establecido sobre la tierra. Eso es la forma artística; y la belleza de la forma es la irradiación de la verdad. Por lo mismo, la belleza no es algo relativo al gusto, como sí lo es para Nietzsche, aun con todos los matices que en su momento comentamos. Si distinta es la idea de belleza en ambos autores, también lo es, por aludir a otro ejemplo, su idea de la *creación* artística, su diferente modo de entender la relación entre el proceso creativo y el significado de la obra creada. Sin embargo, insistimos en que la diferencia

[19] Concepción que no sería tan radicalmente distinta como pretende Heidegger, de ser acertada la lectura de Nietzsche que lleva a cabo Jean Granier (1966: 529), al negar que la verdad nietzscheana del arte se defina por contraste con la verdad como corrección. Antes bien, lo que la caracteriza es su referencia a la llamada por Granier «Verdad originaria».

fundamental entre Nietzsche y Heidegger tiene que ver con la definición de la verdad artística.

Acabábamos el apartado anterior preguntándonos si la aceptación de cierto tipo de verdad artística no llevaba a Nietzsche al abandono de la estética. ¿Se produce una superación definitiva de la estética por la vía de la verdad no verdadera? Recordamos que con el concepto de embriaguez, piensa Heidegger, se provoca una quiebra en la estética, se avivan en ella tensiones internas, pero sin que eso suponga una ruptura total de Nietzsche con la estética. Su meditación sólo deja de ser estética cuando se convierte en metafísica, cuanto ya no es reflexión sobre el arte sino sobre el ser del ente: deja de ser estética cuando deja de pensar la especificidad del arte.

Al margen de la opinión de Heidegger, ¿Nietzsche no abandona también la estética en su reflexión específica sobre el arte? La objeción fundamental de Heidegger contra la estética es que, al considerar el arte como expresión de la vivencia, se impide comprender el arte como acontecer de la verdad. Mas no es ése el caso de Nietzsche. El abre el arte al campo de la verdad, aunque sea una verdad peculiar. Piensa una forma de verdad para el arte, por más que su formulación resulte problemática o insuficiente. Es cierto que la estética constituye su punto de partida. Y recuérdese aquella propuesta de resumir la compleja red de significaciones que envuelve a la estética en dos principios: la reducción de la belleza a gusto y la reducción del arte a la belleza. Pues bien, cabe afirmar que Nietzsche participa en cierto modo del primero, en la medida en que lleva a cabo una determinación subjetiva de la belleza. Pero en ningún momento reduce el arte a belleza: el arte tiene una función redentora de la vida que va más allá de lo que puede aportar la belleza. Tal vez sea esa la razón de que haya descubierto la dimensión veritativa del arte, su capacidad de transfigurar la apariencia (aparecer del devenir), la verdad no verdadera por la que pasa la redención y divinización de la existencia.

Este trabajo acaba donde podría empezar otro, sobre la influencia de Nietzsche en las vanguardias artísticas del último siglo. Valgan como indicación las siguientes palabras de L. Ferry (1990: 48):

> A mis ojos, este doble movimiento de la estética nietzscheana —de un lado el hiperrelativismo (o hiperindividualismo) según el cual no hay verdad 'en sí', sino tan sólo una infinidad de puntos de vista irreconciliables; y de otro lado, el 'hiperrealismo' de un arte que debe afrontar una verdad 'fracturada', más profunda, más secreta, más real en el fondo que aquella a la que llegan la metafísica y la ciencia de inspiración platónica— es el que constituye la ecuación subyacente, si no a todo el arte contemporáneo, sí al me-

nos a sus expresiones más manifiestamente vinculadas al 'vanguardismo'.

BIBLIOGRAFÍA

ASUNTO, R., *Naturaleza y razón en la estética del setecientos,* Madrid, Visor, 1989.

FERRY, L., *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique,* París, Bernard Grasset, 1990.

GARCÍA LEAL, J., «Problemas de la representación: Gadamer y el arte contemporáneo», en J. J. Acero y otros (eds.), *El legado de Gadamer,* Granada, Universidad de Granada, 2004.

GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* París, Seuil, 1966.

GREENBERG, Cl., *Homemade Esthetics. Observations on Art and Taste,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999.

HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *Nietzsche, I* (trad. J. L. Vermal), Barcelona, Destino, 2000.

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1972.

SANTIAGO GUERVÓS, L., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche,* Madrid, Trotta, 2004.

VATTIMO, G., «La voluntad de poder como arte», en *Las aventuras de la diferencia,* Barcelona, Península, 1986.

Capítulo 11

Metafísica, verdad y nihilismo en el joven Nietzsche. Apuntes para determinar el lugar del arte en nuestro tiempo

José Francisco Zúñiga García

El nihilismo es uno de los acontecimientos —quizá el más importante— que definen nuestro tiempo. Cuando se piensa en el asunto, habitualmente, se tiene presente su carácter destructivo, sin llegar a asociarlo con la posibilidad de hacer del mundo un lugar más habitable y libre, que también es propia de él. Nietzsche fue el descubridor contemporáneo del fenómeno, sobre todo en el interior de la religión, la moral y la filosofía tal como han sido transmitidas por las tradiciones griega y cristiana, aunque también sus críticas de la modernidad y la democracia pertenecen a este mismo ámbito negativo; no obstante, al mismo tiempo, insistió, ya desde el principio, en el potencial constructivo y afirmador de la vida del nihilismo.

El fenómeno no es, pues, fácil de aprehender, tanto más si atendemos a algunas otras adjetivaciones que puede recibir desde el mismo texto nietzscheano: nihilismo metafísico, nihilismo moral, absoluto o relativo, pasivo, activo y reactivo, etc.[1] En cualquier caso, en

[1] Cfr., por ejemplo, «La "razón" en filosofía» y «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», en *Crepúsculo de los ídolos (CI:* 45-52; *KGW,* VI-3: 68-74).

un sentido negativo, nihilistas serían, para Nietzsche, Platón y el cristianismo, Sileno y Sócrates, y también Schopenhauer; y el nihilismo un acontecimiento que duraría ya varios milenios, habiendo aparecido en los inicios de nuestra tradición.

Pero, en la medida en que sólo es puesto al descubierto en *nuestro tiempo,* es decir, en el momento en que la humanidad occidental desvela, en sus prácticas y en su modo de vida, que la religión, la moral y la filosofía ya no son vinculantes, es un acontecimiento más limitado temporalmente ligado al momento de descubrimiento del carácter nihilista de nuestra tradición, a saber: al momento presente entendido como revelación de los errores de dos de los dos pilares en que se sustenta el hombre moderno: la Ilustración —que tenía a la razón por fundamento— y el Romanticismo —que, habiendo descubierto el límite de lo racional, proponía todavía un lugar de verdades esenciales, ya fuese la tradición, el lenguaje o la poesía. Así, queda un lugar «más allá» de la Ilustración —en realidad una profundización en ella—, que es el que viene a despejar el nihilismo *activo,* en el sentido *positivo* que tiene el acontecimiento: pérdida del valor absoluto de los valores supremos, pérdida *del* sentido, *afirmación* de la nada como condición de creación de nuevos espacios de libertad. Por ello, se puede tomar a Nietzsche como el pensador de *nuestro tiempo.*

Heidegger ha reconocido su fuerza filosófica —a él le debemos en buena parte que un pensador tan poco académico sea tratado académicamente—, pero no le ha asignado el papel que acabo de indicar. Hace de él, por el contrario, el último metafísico, pues, en tanto impulsor de la tesis que reza «todo es voluntad de poder», habría llevado a su cumplimiento la tradición metafísica occidental, conectando así el sentido temporalmente amplio de la palabra «nihilismo» (el nihilismo está activo desde el comienzo de la tradición) con el final del proceso. La «apertura al mundo» de la humanidad occidental llegaría a su término cuando se desvela que en su fondo no hay otra cosa que la imposición de su voluntad sobre el Ser, tanto en el ámbito de la ciencia y la técnica, como en el del arte. Tal como planteó Heidegger en «La época de la imagen del mundo», la estética entendida como estética de la vivencia sería el correlato, en el ámbito del arte, de la imposición de la voluntad del sujeto sobre el mundo.

En cierta medida, este modo de ver las cosas coincide con el del Nietzsche maduro, para quien Wagner viene a ser el compendio del alma nihilista moderna y decadente, perfecto correlato, entonces, de la imposición científico-técnica de voluntad humana. Ahora bien, en cuanto que, según mi parecer, la ruptura de Nietzsche con Wagner

fue decisiva tanto para el descubrimiento de su propia posición ante la tradición filosófica y, en particular, filosófico-estética, cuanto para el establecimiento de la correspondencia de sus diagnósticos con lo que pasa en nuestro tiempo y en nuestro mundo, creo necesario confrontar la interpretación heideggeriana de Nietzsche con este hecho fundamental. Así que mi hipótesis es: la interpretación heideggeriana no da cuenta del sentido de la ruptura de Nietzsche con Wagner y, en consecuencia, el pensamiento de Heidegger no arroja suficiente luz sobre lo que pasa en el arte de nuestros días.

Cuando el Nietzsche maduro repasa su principal escrito de juventud, critica fuertemente su carácter metafísico. De manera que la ruptura con Wagner es, al mismo tiempo, una ruptura con la metafísica y con el romanticismo.

Propongo, pues, las siguientes tesis para construir una confrontación con el núcleo de la interpretación heideggeriana de Nietzsche:

1) Nietzsche, en su juventud, persevera en la tradición metafísica. Sólo se puede decir que Nietzsche es «metafísico» mientras es defensor de la música de Wagner. Es la época de su «metafísica de artista» *(Artisten-Metaphysik).*

2) Nietzsche descubre, tras la ruptura con Wagner, que el arte «verdadero» de éste es nihilista. Detrás del arte de Wagner no habría, a su entender, más que la voluntad de poder de Wagner.

3) El carácter nihilista de la tradición filosófica, religiosa y moral de Occidente está ya incoado en su primera obra (en la forma del «problema de la ciencia» y del «problema de la moral»).

4) Ahora bien, a diferencia del Nietzsche maduro que rompe con Wagner, el Nietzsche joven sigue siendo metafísico, «romántico-metafísico», podríamos decir.

5) Ese arte es, para el Nietzsche maduro, decadente y moderno por encubrir su verdadero carácter bajo la máscara de la verdad metafísica, *no* por ser voluntad de poder. El Nietzsche maduro condena después los aspectos nihilistas de Wagner: Wagner sería tan decadente como Sócrates. La interpretación heideggeriana de Nietzsche se sostiene, en cambio, sobre una inadmisible identificación entre Nietzsche y Wagner.

6) De manera que, en el fondo, la verdadera identidad se da en las posiciones de Heidegger y Wagner. Ambos son románticos. La posición de Heidegger representa un paso atrás hacia el romanticismo y, por tanto, no puede dar cuenta del arte de nuestro tiempo, en el que el romanticismo ha quedado atrás.

7) Sólo Nietzsche puede dar cuenta del arte de nuestro tiempo como un más allá de Ilustración y Romanticismo.

Aquí sólo prepararé dicho trabajo. Me centraré en la primera obra de Nietzsche, sobre todo en el famoso «Ensayo de autocrítica», publicado en 1886 como nueva introducción a *El nacimiento de la tragedia* cuya primera edición es de 1872. Atenderé también a breves pasajes de los tres momentos de la cultura griega que Nietzsche analiza: nacimiento, muerte y resurrección la tragedia, pues, claramente, la decadencia, raíz común del nihilismo y la metafísica, forma parte del proceso[2], tal y como Nietzsche lo concibe. Y finalmente, tomaré también en consideración algunos textos de Heidegger para sustentar la hipótesis que he adelantado más arriba.

Teniendo en cuenta la fecha en que fue escrito el «Ensayo de autocrítica» (1886) no es difícil encontrar en él la relación entre nihilismo y metafísica. Así, podríamos decir que la distinción entre nihilismo metafísico y nihilismo moral, que se puede establecer siguiendo el *Crepúsculo de los ídolos* —escrito en la misma época—, es paralela de dos de las principales cuestiones que ve Nietzsche en el trasfondo de su primera obra: el «problema de la ciencia» y el «problema de la moral». Que ambos tienen una raíz común, la decadencia, se ve claramente en que tanto la moral como la dialéctica son signos de «declive», de «ruina», de «fracaso», de «instintos fatigados y debilitados». Finalmente, la estrecha relación entre nihilismo, metafísica y arte romántico, establecida al final del «Ensayo de autocrítica», consiste en *negar* que el arte sea, contra lo que sostenía en *El nacimiento de la tragedia,* una actividad metafísica. El joven Nietzsche vivía todavía en un mundo en que las aspiraciones de la religión, la moral y la filosofía podían ser rescatadas en una metafísica del arte. Esto es lo que ya no se puede esperar tras la ruptura con Wagner. Por consiguiente, el motivo profundo de la ruptura es que el arte wagneriano reproduce, a su entender, el nihilismo de nuestra religión, de nuestra moral, de nuestra filosofía.

En el ensayo de autocrítica distingue dos tipos de pesimismo, el de la «fortaleza» y el que podemos llamar de la debilidad. Sólo este último es para él un signo de decadencia y lo aplica —entre otros— a los «hombres y europeos 'modernos'». Pero lo aplica también al socratismo y a la ciencia, es decir, a los causantes de la muerte del arte, a los que dirige la pregunta: ¿y si la ciencia, el cientificismo *(Wissenschaftlichkeit),* fuese una defensa contra la *«verdad» (Wahrheit)?*

---

[2] En su primera obra, Nietzsche expone cómo nace la tragedia griega, analiza después las causas de su muerte y, finalmente, plantea la posibilidad y la necesidad de un renacimiento de esa forma de arte en su época.

En efecto, la ciencia y el socratismo en la moral y la dialéctica y el hombre teórico tendrían un mismo origen: el miedo a la verdad. Así que podemos seguir el hilo: ¿cuál es la verdad? Puesto que aparece vinculada con el pesimismo, podemos pensar que la verdad viene expresada en la sabiduría de Sileno: lo mejor para el hombre es «no *ser,* ser *nada*» *(N:,* 52) *(«nicht zu* sein, nichts *zu sein», KGW,* III-1: 31). La ciencia, el socratismo en la moral y la dialéctica serían una huida de este querer ser nada, una huida de una de las formas del nihilismo negativo.

Vistas las cosas así, *El nacimiento de la tragedia* podría tomarse como un lugar privilegiado, por su temprana composición, para estudiar cómo llegó Nietzsche a formular el nihilismo. En realidad, ésa es la perspectiva que adoptó Nietzsche respecto de su propio libro en el «Ensayo de autocrítica». Pero tomar ese punto de vista significa aceptar que en esa obra ya ha descubierto, en cierto modo, el nihilismo, aunque *no «sabe» que su «metafísica de artista» es, en tanto que metafísica, nihilismo en estado puro.* Hay que precisar bien este punto. Entiéndase: el joven Nietzsche es un nihilista respecto de la ciencia —la ciencia, debía pensar, no va a encontrar la verdad— y la dialéctica, ambas fusionadas, por así decir, en la figura de Sócrates. En este sentido es un nihilista metafísico. Pero no lo es en el sentido en que el Nietzsche maduro dice que toda metafísica (también la de *El nacimiento de la tragedia)* es nihilista. En efecto, el «Ensayo de autocrítica» viene a decir que *El nacimiento de la tragedia* es nihilista *por ser* metafísica. Pero dice también —interpreto— que esa obra descubre por primera vez el nihilismo *en* la metafísica (en Platón, en Sócrates, en la dialéctica, en la ciencia) y *en* la moral (socrática y cristiana). El Nietzsche maduro es un nihilista por negar la metafísica y la moral, incluida su metafísica de juventud. No obstante, el joven Nietzsche ha abierto el camino al maduro por haber descubierto el nihilismo en la ciencia, en la dialéctica, en la razón y en la moral de Occidente.

Centrémonos ahora en la cuestión que *menos* afecta al sentido del libro, la acusación que Nietzsche hace al cristianismo. Volvamos al título del prólogo *(Vorrede)* o epílogo *(Nachrede)* que Nietzsche puso al frente de su obra, «Ensayo de autocrítica». En un borrador escrito para este prólogo[3] Nietzsche se lamenta del romanticismo en que él mismo estaba inmerso en la época en que compuso *El nacimiento de la tragedia,* los años 1870-1871, romanticismo que le llevó a someterse a Richard Wagner, «el más grande de todos los románti-

[3] Véase, en la edición española, la nota del traductor *(NT:* 25).

cos». En ese mismo borrador se lamenta también de haberse expresado en fórmulas schopenhauerianas y, finalmente, hace un gesto de alivio ante aquello que habría salvado al libro o, quizá no al libro, pero sí al propio Nietzsche, liberándolo del romanticismo wagneriano, a saber: la iluminación que le llegó cuando Richard Wagner le habló «de los éxtasis que sabía extraer de la Cena cristiana». En *La genealogía de la moral* se encuentra la misma cuestión: referencias a la «santa sangre» y a la «sangre del Salvador»[4] de que se habla en la ópera *Parsifal* de Wagner, y a una conversación entre Nietzsche y este último, la última que ambos mantuvieron en Sorrento, en el otoño de 1876. Nietzsche refiere a esa conversación diciendo: «Él [Wagner] comenzó a hablar de la 'sangre del Salvador', más aún, estuvo toda una hora confesándome los encantos que él conseguía encontrar en la Cena...».

El nihilismo moral, es decir, la objeción principal que Nietzsche dirige contra la moral, es introducido preguntando «¿qué significa, vista con la óptica de la *vida* —la moral?» *(NT:* 31; *KGW,* III-1: 11). El arte, viene a decir, es en *El nacimiento de la tragedia* la actividad metafísica del hombre, no la moral. Tal es el sentido de la conocida «agresiva tesis», que aparece en varios pasajes del libro, según la cual «sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo *(das Dasein der Welt)*». «Actividad metafísica» quiere decir plantear y responder la cuestión «¿qué hay detrás de todo acontecer?» Considerar que el arte y no la moral es esa actividad quiere decir: «Detrás de todo acontecer» *(hinter allem Geschehen)* no hay una justificación moral (no hay un sentido moral detrás de lo que pasa, lo que pasa no pasa porque haya una lucha entre el bien y el mal de la que el primero saldrá finalmente victorioso), sino sólo una justificación estética. *El nacimiento de la tragedia* es en realidad una fábula[5] metafísica que cuenta que el acontecer es producto de un dios-artista que hace que las cosas pasen como pasan sin intención ni designio morales, sin escrúpulo (¿por qué no pasa entonces sólo lo bueno?), que construye y destruye cosas buenas y malas (no confundamos: *schlimm)* y, al hacerlo, lo único que pretende es «darse cuenta» *(inne werden)* de su placer *(Lust)* y de la «soberanía que tiene sobre sí mismo» *(Selbstherrlichkeit):* «Creando mundos —dice Nietzsche— ese

[4] Véase la nota del traductor núm. 72 de la edición española de la *Genealogía de la moral.*

[5] La llamo «fábula» porque Nietzsche, que está criticando su obra, lo acepta: la metafísica de artista de *El nacimiento de la tragedia* es —dice— «arbitraria, ociosa, fantasmagórica» *(willkürlich, müssig, phantastisch).*

dios-artista se desembaraza de la plenitud y sobreplenitud, del sufrimiento de las antítesis en él acumuladas» *(NT:* 31). La fábula nos pide que imaginemos que todo pasa para que ese dios-artista se redima y salve. El mundo es «en cada instante la alcanzada redención de dios» *(in jedem Augenblicke die erreichte Erlösung Gottes, NT:* 31; *KGW,* III-1: 11.). El mundo es «la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio que únicamente en la apariencia sabe redimirse» *(die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidensten, Gegensätzlichsten, Widerspruchreichsten, der nur im Scheine sich zu erlösen weiss, NT:* 31; *KGA,* III-1: 11). Tal es la fábula, una fábula que, —dirá Nietzsche después, en *Ecce Homo*—, «desprende un repugnante olor hegeliano» *(sie riecht anstössig Hegelisch, EH:* 68; *KGW,* VI-3: 307; *KSA,* 6: 309).

Nietzsche viene a decir: ésta es la novela metafísica que cuenta *El nacimiento de la tragedia;* si se quiere es sólo eso, una fábula metafísica (que, en cuanto que es metafísica, rechaza más tarde, es decir, rechaza ahora en el prólogo de 1886, de manera que su obra se convierte en una forma más del nihilismo metafísico). Pero lo que le interesa ahora, a la altura de 1886, es hacer ver lo que queda y sigue siendo válido de ella, a saber: «Lo esencial está en que ella [la metafísica de artista] delata ya un espíritu que se defenderá contra la interpretación y el significado morales de la existencia» *(das Wesentliche daran ist, dass sie [die Artisten-Metaphysik] bereits einen Geist verräth, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird, NT:* 32; *KGA,* III-1: 11). Un espíritu que se rebela contra la moral, un espíritu «pesimista» que mira al mundo prescindiendo de las categorías del bien y del mal, un espíritu a través del cual «toma la palabra», «adquiere fórmula» por primera vez aquella «perversidad de los sentimientos» contra la cual hablaba Schopenhauer, contra la cual éste disparaba «maldiciones» *(Flüche)* y «piedras de rayo» *(Donnerkeile).* Detengámonos en este «venir a palabra» «la perversidad de los sentimientos» contra la que despotricaba Schopenhauer. La expresión alemana es «Perversität der Gesinnung». El filósofo del pesimismo la menciona[6] en *Parerga y Paralipómena,* en un capítulo titulado «Sobre la ética», donde dice: «Pensar que el mundo tiene meramente un significado físico, pero no un significado moral, es el error más grande, el más nocivo, el fundamental, la auténtica perversidad de los sen-

[6] Véase *NT:* 32, nota 11.

timientos, y en el fondo es sin duda también lo que la fe ha personificado en el Anticristo»[7].

La traducción española, «perversidad de los sentimientos», no nos indica en absoluto a qué refiere la expresión[8]. ¿Qué hace la fábula metafísica con la moral? La respuesta que Nietzsche da a esta cuestión dibuja las líneas fundamentales de su nihilismo moral. Dice de su libro: *El nacimiento de la tragedia* se atreve a poner la moral en el mundo de la apariencia *(Erscheinung)* en dos sentidos: por un lado, la moral es propia del mundo de las apariencias en el sentido que adquiere el término en la filosofía idealista. Y es también, por otra parte, «apariencia» en el sentido de «engaños» *(Täuschungen:* apariencia, ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte). Dice también: *El nacimiento de la tragedia* es un libro profundamente antimoral *(widermoralisch,* contra la moral) y ello se nota, sobre todo en el «precavido y hostil silencio» con que el libro trata al cristianismo. El cristianismo sería «la más aberrante variación sobre el tema moral» y su mayor antítesis la «interpretación y justificación puramente estéticas del mundo», es decir, la fábula que acabamos de resumir. La doctrina cristiana sería sólo moral; esto querría decir: tiene normas absolutas que condenan necesariamente al arte y a la vida, pues la vida se basa «en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error» *(Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums).* Si la vida se basa en esto, cualquier moral que defienda normas absolutas («la veracidad de Dios», *Wahrhaftigkeit Gottes,* por ejemplo) ha de ir contra la vida y ser necesariamente hostil a ella *(Lebensfeindliche).* Recordemos que antes Nietzsche había rebajado la moral a apariencia y engaño; la vida es apariencia y engaño; por tanto, la moral cristiana sería «náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida» *(Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben)*[9]. Esta náusea estaría disfrazada bajo

---

[7] Schopenhauer, 1988b: 182 (vol. II, cap. VIII, §109 «Zur Ethik»): «Dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat».

[8] Hay que tener presente que «Gesinnung» tiene más bien que ver con «intención» o «propósito», en el sentido que Kant introduce cuando afirma que para enjuiciar la acción de un hombre hay que atender a la intención, no al éxito o fracaso de la misma (véase Hoffmeister, 1955: 268). Por tanto, la perversidad está en relación con la eliminación de la intencionalidad moral. Y de eso precisamente se trata en *El nacimiento de la tragedia.*

[9] Atiéndase al sentido de esta consecutiva.

la creencia en «otra» vida «mejor». El cristianismo sería «el odio al "mundo", la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad (...) en el fondo un anhelo de hundirse en la nada». Sería todo esto unido a la voluntad de admitir valores sólo morales, sería la forma «más peligrosa y siniestra» de la «voluntad de ocaso» *(Willens zum Untergang):* «Enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida». La vida, desde la moral, sería lo que carece de valor *(unwerth).* El instinto de Nietzsche se habría levantado contra esta negación de la vida, en favor de la vida misma, y se habría inventado una «contravaloración» dionisíaca.

Ahora bien, el cristianismo no es la forma de nihilismo contra la cual arremete *El nacimiento de la tragedia:* el libro, como el propio Nietzsche reconoce, guarda silencio respecto de él. El tema del libro, en lo referente al nihilismo moral, es Sócrates como asesino de la tragedia, es decir, como aniquilador del arte. Volvamos, pues, al principio del «Ensayo de autocrítica», donde el nihilismo moral y el metafísico están unidos. Y donde aparece una idea, como hemos referido antes, el pesimismo de la fortaleza, que podríamos identificar con el «nihilismo activo» (con la posición de Nietzsche)[10].

---

[10] Al comienzo del «Ensayo de autocrítica» encontramos una referencia al período en que surgió *El nacimiento de la tragedia:* la guerra franco-prusiana de 1870-1871. Nietzsche se ve a sí mismo en aquel tiempo como un «hombre caviloso y amigo de enigmas» *(Grübler und Räthselfreund)* que medita sobre los griegos. Sus preguntas iban dirigidas a la «presunta 'jovialidad'» *(vorgebliche 'Heiterkeit')* de los griegos y de su arte. Establece un paralelismo entre el final de la guerra y el final de sus meditaciones: en Versalles se deliberaba sobre la paz, era el fin de la guerra; el fin de la meditaciones de Nietzsche fue «comprobar» durante la convalecencia de la enfermedad que había contraído en el campo de batalla «el 'nacimiento de la tragedia en [desde, a partir de] el espíritu de la música'» *(die 'Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik'),* es decir, el título de la primera edición de la obra. La relación es, pues, entre tragedia y música. ¿Qué necesidad tuvieron de la tragedia los griegos, se pregunta, «la especie de hombres más lograda habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir»? ¿Qué necesidad tuvieron los griegos de «la obra del arte del pesimismo» *(das Kunstwerk des Pessimismus)?* ¿Qué es esa *Heiterkeit,* jovialidad o serenidad, que los define? Nietzsche pretende establecer precisamente una vinculación, una estrecha y paradójica unión entre jovialidad griega y pesimismo, de manera que el pesimismo no sea *«necesariamente,* signo de declive, ruina, fracaso, de instintos fatigados y debilitados» *(Niedergangs, Verfall, Missrathensein, ermüdete und geschwächte Instinkte, NT:* 26; *KGW,* III-1: 5), aunque haya un pesimismo que sí lo sea, el de los indios y, según todas las apariencias, el del hombre «moderno y europeo»). Hay también un pesimismo de la fortaleza *(Stärke);* «una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas de la existencia» que procede precisamente de su contrario, del «bienestar», de la «salud desbordante» de la «plenitud de la existencia» *(Fülle des Daseins).* Hay, en fin, un sufrimiento *(Leiden)* en esa misma superabundancia o plenitud desbordante *(Ueberfülle)* y una valentía que an-

El socratismo sería «un signo de declive» *(Niedergang),* de «fatiga» *(Ermüdung),* de «enfermedad» *(Erkrankung),* de «unos instintos que se disuelven de modo anárquico». La ciencia *vista como síntoma de la vida* no sería quizá otra cosa que «un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él», «una defensa sutil obligada contra la *verdad»,* «cobardía, falsedad», «astucia»[11].

Así, pues, para Nietzsche el problema de Sócrates es claro: *Sócrates representa la antítesis de la tragedia.* Por ello, el asunto verdaderamente importante es: ¿Qué pasa con el arte después de Sócrates? Ténganse presentes las preguntas que formula Nietzsche una vez que ha «situado» lo socrático en el conjunto de lo griego: ¿Hacia dónde apunta su aparición? ¿Existe entre el socratismo y el arte necesariamente una relación de exclusión? ¿Es contradictorio en sí mismo el nacimiento de un «Sócrates artístico»? Todas estas cuestiones pueden ser consideradas, a nuestro entender, como otro modo de plantear la cuestión que había aparecido al comienzo del «Ensayo de autocrítica». Recordemos el párrafo:

> [N]o quiero reprimir del todo el decir cuán desagradable se me aparece ahora, cuán extraño está ahora ante mí dieciséis años después, —ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero que en modo alguno se han vuelto más fríos, ni tampoco mas extraños a aquella tarea a la que este temerario libro osó por primera vez acercarse —*ver la ciencia desde la óptica del artista y el arte, con la de la vida... (NT:* 28; *KGW,* III-1: 7)[12].

---

hela, que requiere y exige lo temible y terrible, para poner a prueba su fuerza. Esto es lo que significaría el mito trágico entre los griegos de los «mejores tiempos» *(der besten Zeit),* esto es lo que vendría a significar lo dionisíaco.

[11] Que para Nietzsche no se trata simplemente de condenar a Sócrates queda demostrado no sólo en el cuerpo de *El nacimiento de la tragedia,* donde Sócrates no sólo aparece como el destructor de la tragedia sino también como una de las grandes creaciones del espíritu griego (véase a este respecto, sobre todo, el capítulo 14 —*NT:* 119-124; *KGW,* III-1: 88-92), sino en el punto que ahora tratamos, pues atribuye este saber —que la ciencia es una astucia, una defensa contra la *verdad*— a la ironía socrática: «Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ese acaso *tu* secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue ésa acaso tu —ironía—» *(NT:* 27; *KGW,* III-1: 5).

[12] Heidegger comenta en *Nietzsche I* respecto de este pasaje, también citado por él: «Ha pasado medio siglo sobre Europa desde que se escribieron estas palabras. Durante estas décadas se las ha malinterpretado repetidamente, y precisamente por parte de aquellos que se esforzaban por oponerse al creciente desarraigo y desolación de la ciencia. Se entendía esa frase del modo siguiente: las ciencias no deben seguir siendo tratadas con sequedad y dureza, no deben «cubrirse de polvo» alejadas de la «vida», tienen que ser conformadas «artísticamente», con buen gusto, de modo interesante y ameno. Todo ello porque la ciencia conformada artísticamente debe estar

Sócrates representa para Nietzsche el hombre teórico, una «forma de existencia» *(Daseinsform)* nunca oída antes. Igual que el artista, el hombre teórico encuentra «una satisfacción infinita en lo existente» *(ein unendliches Genügen am Vorhandenen, NT:* 126; *KGW,* III-1: 93). Pero son complacencias distintas:

> Si, en efecto, a cada desvelamiento de la verdad el artista, con miradas extáticas, permanece siempre suspenso únicamente de aquello que también ahora, tras el desvelamiento, continúa siendo velo, el hombre teórico, en cambio, goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado, logrado por la propia fuerza[13].

Ahora bien, si sólo se tratase de «esa *única* diosa desnuda» *(«jene* eine *nackte Göttin»)* si la ciencia tuviese que ver únicamente con ella y con nada más, entonces «no habría ciencia alguna» *(es gäbe keine Wissenschaft).* Nietzsche compara el proceso con el de un grupo de individuos que se propusiera excavar un agujero a través de la tierra. Cada uno de esos individuos, cavando toda su vida, sólo sería capaz de hacer un pequeño agujero. Así que: por el camino directo no se encuentra la verdad. El científico sigue trabajando en los pozos abiertos por otros, contentándose «con encontrar piedras preciosas o con descubrir leyes de la naturaleza» y renunciando entretanto a alcanzar por sí mismo la verdad. Por consiguiente, *en la ciencia más importante que la verdad es la búsqueda de la verdad.* Con ello, piensa Nietzsche, queda al descubierto «el secreto fundamental de la ciencia» *(das Grundgeheimniss der Wissenschaft)*[14]. A este conocimiento «aislado»

---

referida a la «vida», permanecer cercana a la «vida» y ser inmediatamente utilizable en su favor». Y continúa: «Sobre todo la generación que estudió en las universidades alemanas entre 1909 y 1914 recibió las palabras nietzscheanas interpretadas de esta manera. Incluso así, mal interpretada, fue para nosotros una ayuda. Pero no había nadie que nos hubiese podido dar la interpretación justa, pues para ello es necesario volver a preguntar la pregunta fundamental de la filosofía occidental, la pregunta por el ser, desplegada como un efectivo preguntar» (Heidegger, 2000, I: 205-206). Nótese, pues, la importancia del asunto que Nietzsche se trae entre manos para la determinación del lugar de la filosofía.

[13] «Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, geniesst und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung», *NT:* 126-127; *KGW,* III-1: 93.

[14] Este importantísimo tema es una constante en el pensamiento posterior de Nietzsche. Véanse otras respuestas al problema de la ciencia visto desde la óptica del

(y «honesto» y «altanero», dice Nietzsche) se uniría una «profunda representación ilusoria *(eine tiefsinnige Wahnvorstellung)* que vino al mundo con Sócrates, a saber: que «siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser» *(NT:* 127; *KGW,* III-1: 93). Éste es el instinto de la ciencia, ésta es su «sublime ilusión metafísica». Y ese instinto conduciría a la ciencia hasta los límites en que ella tiene que transmutarse en arte. El arte y su verdad estarían, pues, por encima de la ciencia, pues, al entender de Nietzsche, sólo el arte cura, es decir, *salva.* De manera que venimos a parar en una pluralidad en apariencia inmanejable de sentidos de la verdad. La verdad es la sabiduría de Sileno; la verdad es la verdad de la ciencia; la verdad es la verdad del arte. ¿Cuál es la verdad del arte?

En *El nacimiento de la tragedia* el arte, «mago que salva y cura», representa la salida al nihilismo negativo, a través de dos operaciones: retorciendo los pensamientos de náusea sobre lo absurdo de la existencia y convirtiéndolos en dos representaciones con las que se puede vivir: lo sublime (sometimiento artístico de lo espantoso), y lo cómico (descarga artística de la náusea de lo absurdo). El asunto de *El nacimiento de la tragedia* no es lo cómico, sino lo sublime, gracias al cual se alcanzaría, más allá del conocimiento científico, un conocimiento trágico.

El nihilista moral y metafísico que hay en *El nacimiento de la tragedia* ha dicho: la verdad no está en la ciencia, y lo ha dicho siguiendo —quizá sin saberlo, aunque el Nietzsche maduro, evidentemente, sí llegó a saberlo— la estela kantiana: la verdad está en relación con lo sublime[15].

Heidegger también la sigue cuando afirma en *Nietzsche I:*

---

artista, por ejemplo en *La gaya ciencia (GC,* §7; *KGW,* V-2: 52 y ss.) y en *La genealogía de la moral (GM,* 169-172; *KGW:* VI-2, 413). El asunto fue tratado por primera vez en la conferencia «Sócrates y la tragedia» *(NT:* 213-229; *KGW,* III-2: 23-41).

[15] ¿Por qué hablar de conocimiento —y también de verdad— en relación con lo sublime? Téngase presente el siguiente texto de la *Crítica del Juicio,* en que se establece esa relación: «La naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida); y así, no consideramos la fuerza de aquella (a la cual, en lo que toca a esas cosas estamos sometidos), para nosotros y nuestra personalidad, como un poder ante el cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono. Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza. (...) Nada pierde esa apreciación porque tengamos que

> La interpretación kantiana del comportamiento estético como «placer de reflexión» se interna en un estado fundamental del ser-hombre, sólo en el cual éste llega a la fundada plenitud de su esencia. Es el estado que Schiller comprende como condición de posibilidad de la existencia histórica, fundadora de historia, del hombre (Heidegger, 2000 I: 114).

Pero Nietzsche lo ha dicho también *contra* Kant, pues la afirmación kantiana está hecha desde un fondo moral, mientras que Nietzsche la hace pensando en un fondo terrible: lo feo y lo disonante de la existencia humana[16]

Ahora bien, ¿qué dice el «nihilista activo» acerca de esa metafísica de artista? Escuchemos las palabras del final del «Ensayo de autocrítica». Nietzsche cita el siguiente pasaje de su primera obra:

> Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme, imaginémonos el paso audaz de esos matadores de dragones, la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad del optimismo, para «vivir resueltamente» en lo entero y pleno: *¿acaso no sería necesario* que el hombre trágico de esa cultura, en su autoeducación para la seriedad y el horror, tuviese que desear un arte nuevo, *el arte del consuelo metafísico,* la tragedia, como la Helena a él debida, y que exclamar con Fausto: ¿y no debo yo, con la violencia más llena de anhelo, traer a la vida esa figura única entre todas? *(NT:* 148-149; *KGW,* III-1: 111).

Y comenta respecto de él:

---

vernos en lugar seguro para sentir esa satisfacción que entusiasma, ni por el hecho de que, como no hay seriedad en el peligro, tampoco (según podrá parecer) puede haber seriedad en la sublimidad de nuestra facultad del espíritu. Pues la satisfacción, aquí, se refiere tan sólo a la determinación de nuestra facultad que en tal caso se descubre, así como la base para esta última está en nuestra naturaleza, mientras que el desarrollo y ejercicio de la misma sigue siendo de nuestra incumbencia y obligación. Y en esto está la verdad, por mucha consciencia que el hombre tenga de su real impotencia presente, cuando prolonga hasta ahí su reflexión» *(CJ,* §28: 164-165). No hay que olvidar que «el tema» de la *Crítica del Juicio* es el sentimiento de placer, es, más exactamente, la *forma superior* del placer, el estado supremo que puede alcanzar el hombre. Los capítulos finales de *El nacimiento de la tragedia* tratan también, entre otros, de él (y si retrocediéramos al pesimismo de la fortaleza que aparece en el *Ensayo de autocrítica* también lo encontraríamos —¿«procede el anhelo de lo feo, pregunta Nietzsche, «del placer *(Lust),* de la fuerza *(Kraft),* de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande»?). Tratan en suma, de «un placer superior» *(eine höhere Lust).*

[16] Véanse los capítulos 24 y 25 de *El nacimiento de la tragedia.*

> «¿Acaso no sería necesario?»... ¡No, tres veces no!, jóvenes románticos: *¡no* sería necesario! Pero es muy probable que eso *finalice* así, que *vosotros* finalicéis así, es decir, «consolados», como está escrito, pese a toda la autoeducación para la seriedad y para el horror, «metafísicamente consolados», en suma, como finalizan los románticos, cristianamente... ¡No! Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo *intramundano,* —vosotros deberíais aprender a *reír,* mis jóvenes amigos, si es que, por otro lado, queréis continuar siendo completamente pesimistas, quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico —¡y, en primer lugar, la metafísica! *(NT:* 36; *KGW,* III-1: 15).

Sólo si se atiende al sentido del pensamiento que acabamos de exponer, se puede situar el lugar que el arte puede llegar a ocupar en nuestros días, si es que nos preocupa todavía conectar, aunque sea por la vía de la ruptura y la torsión, con la tradición metafísica y filosófica de occidente, sin dejarnos influir por el nihilismo negativo reinante, para concordar «verdaderamente» con la nada.

El artista, entonces, no se vería obligado a exponer con su imaginación fuerzas irrepresentables, ni a buscar en un sentimiento la armonía de nuestra naturaleza inmortal, eterna e imperecedera con el carácter perecedero de la realidad. Porque ya habría descubierto que todas las doctrinas sobre lo imperecedero son mentiras propias de poetas, quienes, como dice Platón, mienten, y mienten demasiado.

Podríamos entonces esperar oír la voz de un artista novísimo que, al enlazar con el trabajo de artistas anteriores, siguiera mintiendo —pues todos los artistas mienten—, pero que, en la medida en que se hubiese cansado de la mentira de sus antepasados, artistas viejos y no tan viejos, desbrozara sendas que conducen a lugares que son de mañana y del futuro.

Cabría entonces oír a alguien que se hubiera dado cuenta de la poca profundidad con que se ha pensado y sentido hasta ahora, precisamente porque todo sentimiento y todo pensar habrían sido, hasta él, siempre, metafísicos.

Jugaría con la sospecha de que toda la grandeza y la grandiosidad de los artistas proviene de una única fuente, a saber: la vanidad del hombre, a la cual podría quedar reducía toda voluntad metafísica de totalización de lo real, que, sin duda puede ser considerada como la más potente voluntad de poder sobre el mundo que quepa imaginar.

Quizá alguien así pueda convencer a los artistas de que, en el fondo, esa ha sido su voluntad más íntima hasta ahora, ayudándoles a descubrir que son demasiado sublimes y solemnes, que carecen de las

rosas, de la risa, de la belleza. Sabrán gracias a él que se han vuelto huraños cazando en los bosques de la vanidad (es decir, de la verdad).

Pero, ¿cómo sería entonces el nuevo arte? Desde luego, todo poetizar tendría que mantenerse dentro de los límites de lo pensable. Las suposiciones de artistas, poetas y pensadores no podrían ir más allá de lo que ellos mismo fuesen capaces de crear.

Cabría, pues, imaginar una capacidad creadora que no esté fundada en aquello que no se puede llegar a pensar sin limpieza, una voluntad que en su creación transforme —en esto consiste la creación— lo que tenga que transformar en algo pensable y sensible para el hombre, algo, por así decir, al alcance de su mano, una voluntad creadora que piense lo sensible «hasta el final» (Nietzsche, 1984c: 132).

Si alguien pensara así no tendría que renunciar, como artista y como pensador, a su voluntad de verdad sino que simplemente debería crear una razón, una imagen de sí mismo y una voluntad de verdad acordes con este mundo, pues evidentemente, no podría soportar la vida sin esa esperanza. No. Ese hombre no tendría que instalarse en lo irracional, ni en lo incomprensible, ni en lo inconcebible. Sería, en cierto modo, un continuador de Sócrates, un buscador del conocimiento y la verdad que habría renunciado a todo pensamiento que se vuelva contra su mundo, y que persistiría en una creación que lo redimiera del sufrimiento e hiciera ligera la vida.

Tendría que aceptar muchas transformaciones y muchas muertes hasta poder llegar a justificar su mundo perecedero. Gracias a su voluntad creadora aceptaría su destino, llegaría a quererlo y enseñaría la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad, a saber: que el *querer,* y no la verdad, nos hace libres.

Esta «verdadera doctrina» valdría también para el que busca el conocimiento, para el filósofo, que llegaría a adquirirlo en la medida en que en su inteligencia hubiese voluntad de crear.

«El hombre quiere hablar, por muy imperfecto que sea, de aquello que en él es algo más que humano», dice Ernst Jünger (2005). Creo que el arte tiene que ver con esa imperfección. Si el hombre pudiese hablar de eso que en él es algo más que humano de un modo perfecto, entonces podría alcanzar la verdad. Puesto que no es así, tiene que hablar en el modo no-verdadero e imperfecto del arte.

¡Claro que hay que seguir buscando como hombres un acoplamiento y un acorde con nuestro mundo, pero no en el sentido de la búsqueda de *la* verdad, sino respetando la no-verdad! Ése es el lugar del arte en nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I,* trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000 (Colección Áncora y Delfín, 887). Edición original consultada: *Nietzsche,* Pfüllingen, Verlag Günter Neske (J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger), 1961.

HOFFMEISTER, Johannes (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Hamburgo, Meiner, 2.ª ed., 1955 (Philosophische Bibliotek, 225).

JÜNGER, Ernst, *Esgrafiados. Carta siciliana al hombre de la luna,* Barcelona, Tusquets, 2005.

KANT, Manuel [1790] [citado como *CJ*], *Crítica del Juicio,* traducción de Manuel García Morente, publicada por primera vez en 1914, Madrid, Espasa Calpe, 2.ª ed., 1981 (Colección Austral, 1620); la primera es de 1977. Edición alemana consultada: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Herausgegeben von Kart Vorländer (Philosophische Bibliotek Band 39.ª), Felix Meiner, Hamburg, 1974 (unveränderter Nachdruck der sechsten Auflage von 1924). También ha sido consultada la siguiente traducción: Inmanuel Kant, *Crítica del discernimiento,* edición y traducción Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo Tránsito/A. Machado Libros, 2003 (Colección Teoría y Crítica, 12).

NIETZSCHE, Friedrich [1872] [citado como *NT*], *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo,* introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 7.ª ed., 1984a (El libro de bolsillo, 456); primera edición, 1973. Edición original consultada: *Kritische Gesammelte Werke,* Berlín, Walter de Gruyter, 1967 y ss. [citado como *KGW*], sección III, volumen 1, págs. 5-150.

— «La visión dionisíaca del mundo», en íd., *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, 1984b, págs. 230-256. Edición original consultada: *Kritische Gesammelte Werke,* sección III, volumen 2, págs. 48-64.

— *Así habló Zaratustra,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1984c.

— [1887] [citado como *GM*], *La genealogía de la moral. Un escrito polémico,* introducción traducción y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 11.ª reimp., 1984d (El libro de bolsillo, 356); primera edición de 1972. Título original: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* Edición original consultada: *Kritische Gesammelte Werke,* Berlín:, Walter de Gruyter, 1967 y ss. [citado como *KGW*], sección V, volumen 2, págs. 13-333.

— [1908, compuesto entre octubre y noviembre de 1888] [citado como *EH*], *Ecce homo,* introducción traducción y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 11.ª reimp., 1992 (El libro de bolsillo, 346); primera edición de 1971. Título original: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist.* Edición original consultada: *Kritische Gesammelte Werke,* Berlín, Walter de Gruyter, 1967 y ss. [citado como *KGW*], sección VI, volumen 3, págs. 51-155.

NIETZSCHE, Friedrich [1889, compuesto entre agosto y septiembre de 1888] [citado como *CI*], *Crepúsculo de los ídolos,* traducción Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 14.ª reimp., 1996 (El libro de bolsillo, 467); primera edición de 1973. Título original: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt.* Edición original consultada: *Kritische Gesammelte Werke,* Berlín, Walter de Gruyter, 1967 y ss. [citado como *KGW*], sección VI, volumen 3, págs. 255-372.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* vol. II, Zürich, Haffmans Verlag, 1988a.

— *Parerga y Paralipómena: Kleine philosophische Schriften,* vol. II, Zürich, Haffmans Verlag, 1988b.

III

LA ACTUALIDAD DEL NIHILISMO: PARA SEGUIR PENSANDO

Capítulo 12

La lucha contra el nihilismo, según Adorno

Juan Antonio Estrada Díaz

La pluralidad de corrientes del nihilismo europeo tiene en común una referencia negativa a la verdad y a la fundamentación de los valores. Si el pluralismo perspectivista lleva a la proclamación de que no hay verdad, la crisis de los valores desemboca en el sin sentido como afirmación última. El nihilismo axiológico es proporcional a la crisis de identidad y a la carencia de proyectos de futuro, de ahí que se imponga hablar de crisis generalizada, de la metafísica, de la moral, de la religión, de la ciencia y de la filosofía. En cuanto que vivimos en una época de transición, crece la inseguridad porque sabemos más lo que no queremos que hacia dónde dirigirnos.

La pregunta por el sentido de la vida es, según Adorno, una forma secularizada de las cuestiones metafísicas. Quien pregunta es también el que da el sentido, pero ésta una falsa respuesta, ya que el sentido reclama objetividad más allá de toda subjetividad. A un suicida al que se le preguntara por el sentido de la vida no se le disuade con buenas razones y, por el contrario, el nihilista abstracto enmudece ante la pregunta de por qué sigue viviendo. Afirmar positivamente que la vida no tiene sentido es tan disparatado como la afirmación contraria[1]. Hay

[1] T. Adorno, *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1992, 376-378. Cito según las ediciones españolas existentes, pero a veces hago modificaciones, fundamental-

que asumir la doble experiencia de sentido y sin sentido y, a partir de ahí, plantear cómo surgen ambos desde la identidad humana, en la doble relación con la naturaleza y la sociedad.

Para Adorno, la cultura es el intento de humanizar al animal, emancipándolo de la naturaleza desde la convergencia entre Ilustración, libertad y construcción de la sociedad[2]. El trasfondo del planteamiento frankfurtiano es la convergencia entre el materialismo histórico y la tradición clásica de la ilustración. El hombre es un animal social y racional, con una doble naturaleza biológica y sociocultural. Se construye a sí mismo en cuanto que construye teórica y prácticamente la sociedad, por medio del pensamiento y el trabajo. En cuanto que es también un producto social, hay que analizar cómo se constituye, a partir de la premisa de que no hay posibilidades de una vida privada plenamente realizada en un orden social falso[3].

De ahí el doble proceso de individuación como socialización que sirve de punto de arranque a la teoría crítica y que continúa luego, transformado, en la teoría de la comunicación de Habermas. Nos hacemos personas en cuanto que nos inculturamos en una sociedad, y la autonomía se constituye desde la colectividad a la que pertenecemos. El punto de partida es la heteronomía no la autonomía, y el nosotros colectivo impregna desde el primer momento el yo, que se constituye al socializarse. A esto apunta la crítica de Hegel al solipsismo del yo, que Adorno recoge y hace parte de su propia teoría. No se puede comprender al yo al margen de la sociedad que lo constituye, y ésta a su vez es el resultado de la actividad humana en su doble dimensión teórica y práctica. La pregunta por el sentido de la vida se retrotrae a la del proceso de constitución del hombre y desemboca en crítica de la sociedad, en cuanto que la humanidad aterriza en la barbarie en lugar de emanciparse.

El nihilismo no es simplemente «creer en la nada. Bajo esta expresión es tan difícil pensar algo como bajo la misma nada. La palabra creer se refiere, legítima o ilegítimamente, a algo, y algo no puede ser, por definición, nada. La fe en la nada sería de tan mal gusto como la fe en el ser»[4]. No se trata simplemente de rechazar especula-

---

mente estilísticas, desde la edición alemana Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften,* 20 vols., Fráncfort, 1973-1986; M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* 18 vols., Fráncfort, 1988-1996.

[2] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 1994, 53-54.

[3] T. Adorno, *Minima moralia,* Madrid, Taurus, 1987, núm. 18.

[4] Adorno, 1992: 379.

tivamente el nihilismo, lo cual llevaría a una mística estéril o a una «charlatanería sobre el nihilismo de los valores y la ausencia de algo a lo que agarrarse». Hay que plantearse si una situación en la que el hombre no puede ya aferrarse a nada no es la que permitiría una filosofía y un pensamiento autónomo, capaz de analizar el proceso histórico desde el que surge la pregunta y detectar mediaciones para encontrar respuestas[5].

Adorno rechaza la nada abstracta, como pregunta y como respuesta. Remite a situaciones sociales que hay que analizar y desde las cuales tiene significado hablar del nihilismo en cuanto realidad vivida y en cuanto posibilidad de lo otro, todavía por ser pero que no es. La pregunta permite la crítica del presente, indaga en el pasado las huellas del sentido vivido y se abre a las posibilidades inéditas y desaprovechadas que nos muestran que

> eso debe ser de otro modo. Ese nihilismo implica lo contrario de la identificación con la nada. Desde una perspectiva gnóstica, el mundo creado es lo radicalmente malo y su negación es la posibilidad de lo otro, que todavía no es. En tanto en cuanto el mundo es como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte. La más pequeña diferencia entre la nada y lo que se ha alcanzado, y da tranquilidad, sería un refugio para la esperanza, que es una tierra de nadie entre los dos indicadores llamados ser y nada[6].

El sin sentido no tiene por qué abocar a la desesperación, sino que puede ser una plataforma que haga posible una expectativa confiada de futuro.

Hay que analizar por qué se ha autodestruido la ilustración y por qué el progreso ha desembocado en la barbarie, para desde ahí propugnar una teoría y una praxis que se escape al sin sentido. Sólo en cuanto que tomamos distancia crítica, teórica y práctica, de la realidad positiva en la que vivimos es posible hablar de la posibilidad del sentido. Por eso hay que distinguir entre los verdaderos nihilistas, que para Adorno son los defienden la realidad fáctica y la contraponen al nihilismo, para desautorizarlo, manteniendo así la infamia establecida, y los que cuestionan la realidad dada, a la que acusan de nihilizante y sin sentido. En realidad los positivistas y otros apologetas del statu quo son los verdaderos nihilistas, en contraposición a los críticos del orden establecido. Paradójicamente, «la honra del pensamien-

---

[5] Adorno, 1992: 380.
[6] Adorno, 1992: 380-381.

to estriba en defender lo que insultantemente se llama nihilismo»[7], contra los que lo denigran en nombre de los valores establecidos.

LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Por un lado, la ilustración se basa en desmitificación, rompiendo la fusión con la naturaleza y emancipando al individuo por medio de la razón. Esa liberación es un proceso marcado por la confrontación, causada por el desencantamiento del mundo y el progreso de la racionalización. El dominio de la naturaleza es el punto de partida para el individuo que persigue sus propios intereses. El antagonismo entre el sujeto y el objeto es el resultado de un pensamiento formal, lógico y cuantificador que transforma la naturaleza en materia prima cuyas riquezas hay que explotar. El hombre se convierte en el animal más inteligente y el más destructor y la naturaleza deviene objeto de dominio y materia bruta al servicio de una razón calculadora[8].

El dominio se paga con auto-dominio sobre sí mismo, que pone las bases del yo burgués y solipsista de la filosofía moderna. La precariedad de la individuación estriba en el comportamiento que imita la naturaleza para dominarla.

> El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de los hombres consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo cosifica las almas[9].

La autodeterminación autárquica y solipsista del yo está regida por el instinto de conservación y la relación utilitarista y pragmática del hombre con la naturaleza se extrapola a las relaciones humanas, poniendo las bases de una sociedad darwinista en la que todos son competidores.

En contra del planteamiento posterior de Habermas que separa los intereses del conocimiento y establece ámbitos delimitados y yux-

---

[7] Adorno, 1992: 381.

[8] «En este mundo liberado de la apariencia, en el que los hombres, perdida la reflexión, se han convertido en los animales más inteligentes que someten el resto del universo, cuando no se despedazan entre sí», *DI*, 298-299.

[9] Horkheimer-Adorno (1994): 81.

tapuestos para los diversos intereses, Adorno parte de un concepto unitario e integral de la razón. Por eso la relación con la naturaleza tiene repercusiones en el ámbito de las relaciones humanas y en la propia relación con uno mismo. La explotación de la naturaleza repercute en el dominio social del hombre, y alcanza su culmen en el imperativo categórico del Marqués de Sade, que utiliza al otro como medio y no reconoce su alteridad. El yo deviene funcional y la persona es fácilmente sustituible a partir de su cosificación, siendo la competitividad el dinamismo que posibilita la cohesión y el dominio social. La razón procedimental que domina la naturaleza deviene técnica de manipulación y el conocimiento de la naturaleza humana es el punto de partida para el dominio social (Maquiavelo). De ahí, la paradoja de una sociedad generada por la subjetividad e individuación y que se convierte en cosificación global que impide la alteridad del sujeto.

Esta triple dinámica de dominio de la naturaleza externa, social e interior marca el fracaso de la Ilustración y la necesidad de una segunda. «El pensamiento, (...), se refleja también a sí mismo, justamente en virtud de su coherencia imparable, como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo»[10]. El pensamiento no puede renegar de su función clasificadora, que es un dinamismo coactivo de la naturaleza objetivada. En la Ilustración es perceptible la naturaleza en su alienación.

La Ilustración disuelve la fusión mítica del hombre con la naturaleza y la proyección animista de la propia subjetividad sobre el mundo, pero se ha convertido en mito, reduciendo al hombre a animal que lucha por su propia autoconservación. Saber es poder y el conocimiento es instrumento para la emancipación en cuanto que objetiva y nivela todo aquello que aprehende. La autoafirmación del individuo basada en la represión de la naturaleza produce una regresión a la animalidad, con comportamientos predecibles y rígidos que mantienen el esquema de estímulos/respuestas. Fracasa por tanto el intento de humanización y el hombre se comporta cada vez más como la naturaleza a la que imita.

La proyección animista del mito deviene ahora cosificación naturalista de la subjetividad y se impone una concepción behaviorista y objetiva del hombre. Se impone así un principio de identidad nivelador en el campo conceptual y en la realidad social. La subjetividad se convierte en un impedimento para el funcionamiento del todo so-

[10] Horkheimer-Adorno (1994): 92.

cial y la sociedad administrada emerge como resultado del fracaso de la ilustración. Hay correlación entre cibernética social y manipulación del hombre, desencantamiento del mundo y naturalización de la historia. La razón imita las cosas a las que domina y cosifica cuanto toca.

Este proceso histórico, social y personal constituye la clave desde la que Adorno se plantea el nihilismo axiológico. La crítica ideológica y socioeconómica a la sociedad actual se basa en un análisis del devenir de la Ilustración y desbanca el horizonte del materialismo histórico. Es una línea de evaluación que recuerda la crítica global negativa heideggeriana a la metafísica como un olvido del ser que remite a los orígenes de la filosofía griega. Se critica una civilización y el modo de vida que ha generado, desde la impugnación de una racionalidad abstracta y una razón dominante[11]. La crítica posterior cuestiona la unilateralidad de este concepto de ilustración y la carencia de dimensión comunicativa del concepto de razón que han utilizado, así como el pesimismo metafísico que subyace al análisis[12]. Desde este análisis histórico, antropológico y social, cobra significado el nihilismo en sus diversas modalidades.

EL SINSENTIDO DE LA HISTORIA

Si la génesis de la Ilustración ofrece el marco para evaluar la sociedad actual, un nuevo acontecimiento es el determinante para Adorno. Auschwitz marca un antes y un después, y se convierte en la clave para enjuiciar todo el proceso histórico. Se trata de la irrupción

---

[11] Horkheimer-Adorno (1994): 68: «Todo intento de quebrar la coacción natural quebrantando la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que quería quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella 'tropa' que Hegel designó como resultado de la Ilustración. La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo».

[12] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989, 135-162; A. Honneth, *Kritik der Macht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989, 70-112; A. Wellmer, «La dialéctica de modernidad y postmodernidad», en J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad,* Madrid, 1988, 103-140; *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad,* Madrid, Visor, 1993; *Finales de partida: la modernidad irreconciliable,* Madrid, Cátedra, 1996, 194-239.

plena de la barbarie que descubre plenamente la cara oculta de la modernidad, ya que muestra el fracaso de la cultura que no ha conseguido transformar a los hombres[13]. De ahí la tensión entre la conservación de la cultura que ha generado el genocidio, y el rechazo de ésta, que llevaría a la barbarie porque no habría emancipación. Adorno constata cómo «después de milenios de Ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza, traducido en dominio sobre el hombre, aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza»[14]. El terremoto de Lisboa curó a Voltaire de la teodicea, ahora Auschwitz, que no es una catástrofe natural sino una creación humana, impide valorar positivamente el desarrollo y el progreso.

El holocausto se convierte en un símbolo total del mal, del que no se puede sacar nada positivo: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de positividad una charlatanería, una injusticia para con las víctimas. Y tiene que rebelarse contra sacar un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino». Se trata de un acontecimiento emblemático, que no se extiende a otros eventos, como Hiroshima, u otros horrores de la guerra, que resaltarían más la dimensión negativa del progreso. Por otra parte, es un evento que remite a la maldad humana y en cuanto experiencia empírica cuestiona cualquier especulación metafísica que postule el sentido de la historia. Ahora «la negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie». El problema es si se puede «seguir viviendo después de Auschwitz»[15]. La misma existencia de los supervivientes se cuestiona en cuanto ansia culpable de supervivencia.

Esta pérdida de sentido y de significatividad de la historia no puede ser curada so pena de recaída en el idealismo y en cinismo respecto de las víctimas, no le lleva, sin embargo, al fatalismo histórico ni la inacción. El nuevo imperativo categórico que se impone a los hombres desde Hitler es «el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación, como lo fue el carácter fáctico de todo el pensamiento kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen»[16]. Por un lado resurge un imperativo moral, por otro no se puede fundamentar especulativamente. De

[13] Adorno, 1992: 366-367.
[14] Adorno, 1987: 241, núm. 151.
[15] Adorno, 1992: 361-364.
[16] Adorno, 1992: 365.

esta forma se plantea con radicalidad el sin sentido. No hay fundamentación posible para la versión adorniana del imperativo categórico y resurge la vieja pregunta de por qué ser moral. Se mezcla un innegable pesimismo antropológico y social, fruto del análisis histórico y genético de la Ilustración, con el impacto de Auschwitz que revela la barbarie latente y patente de la modernidad ilustrada. Por otro lado hay que prescribir una acción teórica y práctica, porque la resignación sería una forma de complicidad con lo que ha ocurrido.

En cuanto que se absolutiza la negatividad de la totalidad y se subraya la construcción social del individuo el problema parece insoluble. ¿Cómo escapar a la barbarie de la sociedad y encontrar una exterioridad desde la que sea posible una crítica y una praxis transformadora? El problema se agudiza cuando ya no hay un sujeto revolucionario capaz de la praxis. Y, por otra parte, los sistemas conceptuales son el primer instrumento que posibilita el dominio sobre la naturaleza y desembocan en los idealismos filosóficos y culturales.

Adorno evalúa la experiencia del genocidio desde una metafísica materialista.

> La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica (...) El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración, sin consuelo alguno, todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la cultura[17].

La solución adorniana a los escapes de las metafísicas especulativas es una antropología corporal y una metafísica del dolor, ya que el sufrimiento es lo que se sustrae a la idealización del pensamiento y a la conceptualización teórica. El punto de partida para sustraerse a la negatividad social y su posible legitimación teórica es el dolor humano. Remite por tanto, a una experiencia en la que se quiebra el dominio del concepto y que responde al imperativo categórico de que no se repita Auschwitz.

El individuo experimenta la negatividad del curso histórico y hay una mediación que le vincula a la sociedad en el dolor físico y psíquico, que se sustrae al discurso racional y remite al individuo empírico. No bastan los pensamientos sobre la teodicea, el mal y la muerte, ni desde la pura reflexión ni desde la perspectiva teológica. La libertad

[17] Adorno, 1992: 365-366.

del pensamiento estriba en la resistencia que ofrece a lo existente y «su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente»[18]. Por eso, el sufrimiento es la experiencia que rompe con el idealismo y obliga a tomar conciencia de las contradicciones entre el individuo y la sociedad. Ésta es constitutiva de la persona, pero lo neutraliza y oprime al mismo tiempo. No se trata de trascendentalizar el dolor, ya que éste tiene causas históricas concretas, sino que el sufrimiento obliga a pensar y es generador de la crítica reflexiva. «Todo dolor y negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico (...). La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. 'Padecer es algo perecedero'. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad»[19]. Esta articulación entre reflexividad y dolor corporal, desplaza al sujeto trascendental y al cogito idealista, y posibilita una praxis no resignada. Es la instancia que puede contingentizar la totalidad social negativa, rechazándola como lo que no debe ser, y la que escapa a la inacción ante la imposibilidad de romper la negatividad histórica[20].

El sufrimiento se convierte así en el lugar humano por excelencia para luchar por la emancipación humana. Se recoge así una intuición enraizada en las tradiciones judeo cristianas, que hace de las víctimas el lugar primario desde el que reflexionar sobre el hombre y la sociedad. En el subtítulo de «Mínima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada» converge la racionalidad práctica y la reflexión teórica, desde un lugar universal, el del sufrimiento. No se parte del sujeto ilustrado emancipado, sino del deshumanizado y sufriente, que es el más universalizable. Pero esa lucha contra el dolor, para suprimirlo o aliviarlo, no es cosa sólo del individuo que lo padece sino exigencia para

---

[18] Adorno, 1992: 25-26; 203-204; *GS,* 8, 91.

[19] Adorno, 1992: 203-204.

[20] Por eso la dialéctica negativa de la última época no repite el esquema de la dialéctica de la ilustración, sino que se complementa desde la teoría estética. Esto es lo que no ven los críticos que le acusan de un análisis histórico sin salida o de una negativización absoluta de la ontología. Cfr., C. Grossner, *Verfall der Philosophie,* Hamburgo, Reinbeck, 1971, 111-122; V. Spülbeck, *Neomarxismus und Theologie,* Friburgo, Herder, 1977, 72-95; P. Bertezzolo, «Dialettica negativa e utopia della speranza in Th. W. Adorno», *Studia Pataviana,* 25, 1978, 93-111; D. Innerarity, «La otra modernidad. 50 años de la dialéctica de la Ilustración», *Anales del seminario de metafísica,* 30, 1996, 151-166.

la especie humana, en línea con la tradición ilustrada y el materialismo histórico. El telos de la praxis social es construir un modelo de sociedad que niegue el sufrimiento de sus miembros. A partir de ahí se puede apelar a una solidaridad de todos, transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida[21].

LA AMBIGÜEDAD DEL PENSAMIENTO

El sufrimiento es simultáneamente consecuencia de la negatividad social existente y protesta contra ella, convergiendo el hombre como agente social y como resultado de una sociedad que él mismo ha construido. Apunta a lo que no debe ser desde una toma de conciencia reflexiva acerca de las raíces sociales del dolor humano. El sufrimiento tiene fuerza crítica contra el statu quo que lo causa y ofrece posibilidades de escape a la integración del sujeto en la realidad opresora. La praxis contestataria surge de la experiencia del dolor físico, material, y la felicidad, que busca la satisfacción sensible y se objetiva en ella, es cuestionada tanto en la teoría como en la práctica. Por eso toda reconciliación teórica del hombre con la sociedad, o de la razón con la realidad es falsa. «La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad», que busca disuadir de que existe el dolor.

Adorno compara la filosofía, y en general el pensamiento, con el trabajo de Sisifo que reflexiona y busca superar la culpa con la que carga, «pero no puede dejar fijado en sus textos el sustrato óntico. Cuando habla de él lo convierte ya en aquello sobre lo que quiere elevarse»[22]. La filosofía sufre del prejuicio idealista, ya que sólo dispone de ideas, y puede tratar de la realidad pero nunca poseerla. Por eso, el pensamiento vive de la contradicción de ser necesario e impotente al mismo tiempo para suprimir el mal que denuncia.

Por eso, la filosofía, que tiende a la totalidad y el sistema, se pierde al olvidarse de lo concreto, el sujeto del sufrimiento. La insistencia de Adorno en la singularidad y corporeidad, le lleva a la dialéctica negativa, contra la dialéctica positiva de Hegel, subrayando la no disolución del objeto por el sujeto. Es también una clave de las diferencias entre Adorno y la teoría de la comunicación de Habermas, que pone el acento en la reconciliación alcanzada por racionalidad argumentativa y por un consenso alcanzado en base a abstraer de los

---

[21] Adorno, 1992: 203-204.

[22] T. Adorno, *Teoría estética,* Madrid, Taurus, 1980, 336.

contenidos empíricos experimentables en la comunidad de vida a la que se pertenece. No se pueden integrar la dialéctica racional y la negativa, ya que ésta subraya la realidad material y la no identidad, contra la reconciliación como mero consenso racional. La dimensión cognitiva no puede vehicular los elementos somáticos y materiales de la experiencia, en contra de Habermas[23].

El problema es mantener la idea de reconciliación sin reducirla a un planteamiento racional y sin recaer en una metafísica de sentido. El sistema es mentiroso, contra Hegel, en cuanto que integra todo en una imagen del mundo con significación y verdad. De ahí la necesidad de un pensamiento concreto y de una filosofía fragmentaria, contra la especulación metafísica. Y sin embargo, el pensamiento es necesario para no recaer en una praxis activista que se acomoda a los hechos. Hay que rechazar el panlogismo conceptualizador, que empobrece la experiencia y desemboca en una filosofía de la identidad, sin renunciar a expresar lo inconceptualizable, pero también sin pervertirlo. Esta aporía tensiona el pensamiento, exige pensar desde lo concreto, pero no quedarse en él y no reducirlo a ejemplo singular de lo abstracto. De ahí la búsqueda de un pensamiento trans-discursivo y apegado a la realidad.

Junto a la dialéctica negativa de un pensamiento que se cuestiona a sí mismo está también la experiencia estética como forma de trascendencia. También el arte se convierte en instancia crítica en cuanto que asume la inmanencia de la sociedad a la que denuncia, y la integra dentro de la obra de arte, sin suprimir el mal contra el que protesta. «Lo mismo el pensamiento que el arte ofrecen lo que es distinto de ellos, eso hacia lo que ellos se orientan y quisieran hacer hablar»[24]. Hay una autonomía de la obra de arte, desde la que ampliar las fronteras de la subjetividad expresiva y los límites de la razón. El arte combina la denuncia social y la intencionalidad trascendente, hacia lo que no es y podría ser. Pero esta dinámica se opone a considerar la obra de arte como un ornamento social o un bien de consumo. La alteridad y trascendencia del arte es siempre ambigua en

---

[23] Un excelente análisis de la dialéctica negativa adorniana es el de A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989. También, cfr., J. Joos, «Que reste-t-il de la fondation de la raison?», *Archives de Philosophie,* 55 (1992), 369-84; M. Maurizi, «L'antropologia negativa in Th. W. Adorno», *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* 94, 2002, 55-88; A. Aguilera, «El primer proyecto filosófico de Th. Adorno», *Anales del seminario de Metafísica,* 30, 1996, 119-132; J. Hernández Pacheco, *Corrientes actuales de filosofía,* Madrid, Taurus, 1996, 89-100.

[24] Adorno, 1980: 336.

cuanto producto social e intento de denuncia de la sociedad de la que procede, siendo esta tensión una forma de trascendencia negativa, como también ocurre con la filosofía.

El ansia de sentido cristaliza en el arte, como trascendencia innovadora y subversiva del orden constituido. Más que mostrar un sentido positivo, sirve para denunciar el sin sentido existente. Lo ideal, separado de la realidad, se tematiza ilusoriamente, para transfigurar la realidad, mostrando no sólo lo que es sino lo que debería ser. Ésta es la dimensión subjetiva, creativa y expresiva del arte, enseñando a ver la realidad desde la perspectiva del artista. De ahí que el arte dé que pensar, alejándose de un realismo objetivante como el que pretende la cultura positivista. Es apariencia de reconciliación y al mismo tiempo anticipación e inspiración que motiva a reconciliar.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN MORAL

En este contexto resurge el problema de la fundamentación de la ética y la justificación de los valores. Adorno rechaza una fundamentación teórica de la praxis moral. No hay una filosofía primera de la que se pudiera deducir una praxis transformadora. Insiste en una filosofía de la no identidad, es decir, en la disociación antihegeliana de concepto y realidad, y rehúsa cualquier realidad última de la que partir. Lo no idéntico no es una realidad o alteridad ontológica, que llevaría a la reconciliación como realización histórica o a verla como una meta alcanzable.

> La crítica de la ontología no se hace en nombre de otra, ni siquiera en el de una de lo no-ontológico. De otro modo no haría más que cambiar de último principio; sólo que esta vez no sería el de absoluta identidad, el ser-el concepto —sino lo diferente, el ente-la facticidad. Es decir, cosificaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra su propia intención. La filosofía fundamental, 'próte philosophia', comporta ineludiblemente la hegemonía del concepto; lo que se le resiste se queda sin la forma de ese supuesto filosofar desde el fundamento[25].

Hay que ir más allá del pensamiento, pero no hay una realidad alternativa que se pueda contraponer al sin sentido existente. «Lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez

[25] Adorno, 1992: 140.

positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Esta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación (...) La equiparación de la negación de la negación con la positividad, es la quintaesencia de la identificación»[26]. La dialéctica negativa es negación determinada, pero no sustantivización de lo negado y la paradoja de la Ilustración es que rechaza cualquier intento de hipostasiar la utopía. Al proclamar el dominio existente como escisión, indica el mal, al mismo tiempo que lo esconde; hace perceptible la alienación de la naturaleza al mismo tiempo que la prolonga[27].

El único recurso es la experiencia misma del dolor, de la que brota la solidaridad y el ansia de justicia. Es decir, la moral se expresa en la prohibición de la tortura y la represión. «La aspiración a una racionalización sin contemplaciones negaría el impulso, la desnuda angustia física y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables, como decía Brecht, que es inmanente a la conducta moral»[28]. Es decir, la moral no se obtiene como resultado de un discurso reflexivo, sino que surge espontáneamente desde la motivación que genera la experiencia del sufrimiento y la injusticia. No hay nada anterior en lo que apoyarse, para desde ahí justificar la moral, sino la experiencia misma del sin sentido.

La vida buena, entendida como la lucha contra la existencia fragmentada, y no como un estado positivo ya dado, ni siquiera alcanzable, se sustenta en la experiencia concreta del dolor existente. «La praxis ni se puede reducir por completo a la teoría (...) Mientras la conciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente»[29].

Se opone a una fundamentación discursiva de la lucha contra el sin sentido porque desconfía de las pretensiones sistemáticas y totalitarias del discurso y es consciente de la importancia de la experiencia concreta y corporal para la acción moral. La validez justificadora de una acción moral, en la línea habermasiana, deja sin respuesta el problema de la motivación (¿por qué ser moral?) y minusvalora la dimensión pretemática y prefilosófica de la moral, cuyas raíces remiten a la experiencia corporal[30]. Al partir del sujeto del sufrimiento como

---

[26] Adorno, 1992: 161.
[27] Horkheimer-Adorno (1994): 92.
[28] Adorno, 1992: 283.
[29] Adorno, 1992: 283.
[30] Juan A. Estrada, «La utopía de la dignidad y el reconocimiento de los derechos humanos», *Diálogo Filosófico*, 44, 1999, 211-29 y *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004.

experiencia básica, se pone en primer plano el mundo de la vida compartido y es posible valorar las dinámicas motivaciones de las que surge la moral y la empatía con el otro. Es una percepción moral básica e infundamentable, previa a cualquier tematización filosófica. Esta antropología corporal y la revalorización del mundo de la vida, diferencia básicamente a Adorno de Habermas. El cual no acepta la importancia de los sentimientos morales para motivarnos y su inapreciable función heurística en la aplicación de normas. La comunicación corporal no juega un papel básico en su teoría, porque es sustituida por la comunicación discursiva[31].

La experiencia moral no deriva de ningún principio anterior, que la legitimaría. Tampoco se puede partir del derecho natural, que, a lo más, es reflexión a posteriori sobre aquello que favorece la vida y la supervivencia del hombre. «La razón no tiene más que una forma de ser sobre-naturaleza, siendo una reflexión sobre la naturaleza»[32]. Es decir, desde la experiencia del dolor compartido y la identificación con el que sufre se reflexiona luego sobre lo que es la moral, sin partir de un principio racional. Adorno denuncia por igual la concepción optimista de la historia del idealismo ilustrado y la impugnación del progreso que desemboque en la aceptación fatalista del destino. El «amor fati» puede ser tan mentiroso como la fe y ambos responden a la crueldad del mundo en que vivimos, con la diferencia de que el primero absolutiza el mundo absurdo desde la inmanencia de los hechos.

Para Adorno no hay posibilidad de verdad sin esperanza y la mentira cardinal es tener por verdadera la existencia dañada, sancionando así el sacrificio del individuo[33].

> El curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo Absoluto. Ni él es absolutamente cerrado, ni lo es la desesperación absoluta, sino que ésta es su cerrazón (...) Un pensamiento que no capitula ante lo

---

[31] J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda,* Madrid, Tecnos, 1991, 205-209; *Pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990, 95-98. Un excelente estudio sobre la ausencia de la corporeidad en la antropología y ética habermasiana es el de J. M. Muñoz Terrón, *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública,* Granada, 2003, 268-278 (manuscrito). También, J. A. Estrada (2004): 128-33, 163-166.

[32] Adorno, 1992: 287.

[33] Adorno, 1987: núm. 61; Adorno, 1992: 379: El rechazo nietzscheano del cristianismo como negación institucionalizada del deseo de vivir, le lleva a veces a afirmar que los hombres quieren la nada, lo cual es impensable para la voluntad individual, por más que se haya hecho inhabitable la tierra.

> miserablemente óntico, queda fulminado ante los criterios de éste, la verdad convertida en falsedad, la filosofía en chifladura. Pese a todo la filosofía no puede abdicar[34].

El carácter proyectivo de la moral no le lleva a rechazarla, en la línea de Nietzsche, sino a buscar las fuentes y raíces de las que brota el impulso moral, sin buscar una realidad ontológica en que fundarla. La verdad de la metafísica se muestra en el momento de su derrumbe, como resistencia a lo que es, sin caer en un sistema deductivo de juicios sobre lo existente, ni tomar como modelo algo absolutamente distinto que se burlaría del pensamiento. Por eso tiene que partir de las necesidades de la vida, sin caer en el «wishfull thinking» pero sin renunciar al deseo[35].

De ahí, la necesidad de una negación práctica del sin sentido. «Los intereses metafísicos de los hombres requerían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo que ciega»[36]. En una situación universal de opresión social,

> la imagen de la libertad frente a la sociedad sólo pervive en los rasgos del individuo maltratado o aplastado. No es posible decretar de una vez por todas los escondrijos históricos que la libertad va encontrando una y otra vez históricamente. Su concreción la adquiere en las cambiantes figuras de la represión, es decir, en la resistencia contra ella[37].

EL PAPEL DE LA TEOLOGÍA Y DE LA RELIGIÓN

Tampoco es válido derivar la moral de un principio teísta, en la línea de Dostoievski de que si Dios no existe todo está permitido. Para Adorno, no todo está permitido desde la experiencia negativa del dolor y la reflexión orienta, ayuda a discernir y refuerza la motivación moral que surge de la experiencia de la injusticia[38]. Rechaza

---

[34] Adorno, 1992: 401-402.
[35] Adorno, 1992: 405.
[36] Adorno, 1992: 397.
[37] Adorno, 1992: 263.
[38] Para un análisis del dolor como fuente de la experiencia ética remito a los magníficos estudios de J. A. Zamora, *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne,* LIT, Münster, 1995, 410-465 y *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie,* Trotta, Madrid, 2004, 249-78.

que se pueda demostrar la existencia de Dios, como también la ética y los valores que sirven de orientación en la vida. Pero las tradiciones religiosas forman parte de la tradición humanista que ayuda a vivir al hombre y que le alientan a la resistencia frente a la negatividad y a la lucha contra el dolor. «El pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia. Su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente»[39]. Paradójicamente el pensamiento que trasciende tiene más conciencia de su insuficiencia, que el que, dirigido por el control científico, se atiene simplemente a los hechos. Sólo la exigencia de lo incondicionado hace justicia a lo relativo, no absolutizándolo y afirmando que lo que es no es el todo, en contra de la convergencia positivista que adecua pensamiento y realidad[40].

Convergen la crítica materialista y la praxis transformadora, que lucha por mitigar el dolor existente. Las fuentes de este planteamiento son tanto las tradiciones materialistas como algunas corrientes religiosas, como la judeo cristiana. A pesar del dualismo helenizante del cuerpo y alma, que encontró acomodo en el judeo cristianismo, éste siempre mantuvo «la inseparabilidad de lo espiritual y lo corporal», y se expresó en la resurrección de los muertos o de la carne, lo cual ha sido combatido por una metafísica ocultista y dualista[41]. La clave del concepto judeo cristiano de salvación no es la salvación del alma, que deriva de la filosofía griega, sino la salvación del hombre integral, del cual deriva la vinculación estrecha entre salvación y liberación.

Adorno critica a los que rechazan la antropología teológica, que ve al hombre como imagen y semejanza de Dios, para aferrarse a una concepción fáctica y utilitaria del yo, tan infundamentada como la primera pero mucho más integrable en el modelo funcionalista del hombre[42]. Toda definición del hombre puede ser impugnada como interpretación sin fundamento empírico último, pero hay que analizar las distintas concepciones antropológicas desde la luz de la vida dañada y de una existencia saludable. La especulación teórica sobre la dignidad del hombre no es un punto de partida, sino la reflexión sobre las condiciones concretas que generan el sufrimiento.

Adorno ha mantenido siempre una postura cercana a la de Walter Benjamin. La memoria de los vencidos y la necesidad de justicia

---

[39] Adorno, 1992: 401.
[40] Adorno, 1987: 127, núm. 83.
[41] Adorno, 1987: 245, núm. 151.
[42] Adorno, 1987: 171-75, núm. 99.

para las generaciones del pasado un elemento fundamental de la afirmación que la vida tiene un sentido[43]. Por eso la expectativa judeocristiana en torno a la resurrección de los muertos y la justicia final contribuye al postulado del sentido de la vida. De ahí su importancia para la misma filosofía a lo largo de la historia:

> El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse, a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal y como aparecen desde la perspectiva de la redención.(...) Frente a la exigencia que de ese modo se impone, resulta poco menos que indiferente la pregunta por la realidad e irrealidad de la redención[44].

La pregunta no es si Dios y la redención existen o no, sino el postulado de ver la vida desde la vinculación entre vida dañada y necesidad de redención. Esto es lo que aporta el judeocristianismo en cuanto instancia de sentido, en contra del positivismo que se queda en los hechos y del triunfalismo del progreso que pasa de largo por el sufrimiento que arrastra y conlleva. Este es también «el secreto de la filosofía kantiana, la imposibilidad de pensar la desesperación». Kant previene sobre la mitología del concepto, que pone una barrera ante el Absoluto y aprisiona al espíritu en la inmanencia, como ocurre en la sociedad con los hombres. Por eso se impone el postulado de la razón práctica, y con ella el ansia de salvar, más que su crítica a la metafísica, sin caer, sin embargo en la afirmación de la existencia de Dios[45].

Adorno mantiene que la trascendencia no puede ser afirmada positivamente[46], dada la negatividad de la historia y la necesidad de hacer justicia a las víctimas. Hay que mantener la prohibición de

---

[43] Adorno, 1987: 151-152, núm. 98. La sintonía entre Adorno y Walter Benjamin es constante, a diferencia del primer Horkheimer que toma distancias. Adorno resalta la importancia de la esperanza, que impide ver como definitivas la propia muerte y a las víctimas del pasado, en contra de la preocupación por el yo que es la perspectiva horkheimeriana. Para Adorno el concepto de verdad no es posible sin teología negativa. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften 15: Briefwechsel 1913-1936,* Fráncfort, Suhrkamp, 1995a, 327-28; *Gesammelte Schriften 16: Briefwechsel 1937-1940,* Fráncfort, Suhrkamp, 1995b, 34-35. Remito al estudio de U. Liedke, *Zerbrechliche Wahrheit,* Würzburg, Echter, 2002, 9-14. También, Juan A. Estrada (2004): 186-94.

[44] Adorno, 1987: 250, núm. 153. Es el parágrafo final de la obra.

[45] Adorno, 1992: 384-385; 388.

[46] «Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica»: Adorno, 1992: 367.

imágenes del absoluto y de la vida reconciliada, criticar toda realización histórica y relativizar el progreso. Desde la vida dañada, se resalta el déficit de sentido de lo que hay, sin poder afirmar un estado positivo que realice la sociedad emancipada. La búsqueda de trascendencia surge de las necesidades humanas, sin garantía alguna de verdad pero también sin claudicar ante el sin sentido existente. «La razón sólo puede resistir en la sin razón y el exceso, necesita del absurdo para no claudicar a la locura objetiva (...) ¿Qué sería de la felicidad que no se mida en el luto inmedible de lo que es?»[47]. La lucha contra el dolor concreto se impone a la expectativa de una salvación final.

Esta orientación práctica es también clave en la evaluación de los conceptos teológicos y los símbolos religiosos. El pensamiento tiene que estar al servicio de la transformación de lo dado, más allá de la pura especulación.

> En el caso de que cada símbolo no simbolice sino otro símbolo, también conceptual, su núcleo estaría vacío y con él la religión. Tal es la actual antinomia de la conciencia teológica (...) De ser totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de una redención en lo existente, el espíritu se convertiría en ilusión, para terminar el sujeto finito, condicionado, meramente existente, siendo divinizado como portador del espíritu[48].

No se absolutiza negativamente la ontología de lo existente, sino que se interpreta en clave de redención y se hace una negación determinada. Le falta, sin embargo, una apreciación de lo positivo, de las experiencias realizadas, aunque sean fragmentarias, como dadoras de sentido y motivadoras de la praxis transformadora. Afirma que

> a la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris abundante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado. (...) Tienta con todo, a buscar el sentido de la vida no en ella, sin más, sino en los momentos felices. Ellos compensan en esta vida el que ya no tolere nada fuera de sí[49].

---

[47] Adorno, 1987: núm. 128.
[48] Adorno, 1992: 97-98.
[49] Adorno, 1992: 378.

Es decir hay experiencias de sentido que motivan para luchar contra el sin sentido absoluto tanto como se oponen a la afirmación contraria. El nihilista abstracto siempre enmudece ante la pregunta de por qué vive[50].

Sin embargo, Adorno afirma con Walter Benjamin que «la esperanza nos ha sido dada por los que no tienen esperanza. Del mismo modo es tentador buscar el sentido no en la vida misma, sino en los instantes de plenitud. Ellos compensan en la existencia de aquí, ya que fuera de ellos nada más es tolerable». Pero, prosigue Adorno, Proust ha mostrado que «tampoco existe esa plenitud del momento salvado por el recuerdo (...) incluso la afirmación de un sentido accesible al esplendor de una experiencia fragmentaria, pero genuina, se convierte en ideología una vez que la muerte es irrevocable». Por un lado, hay experiencias positivas de sentido. La negatividad de su filosofía de la historia es matizada, pero no valora el significado emancipador de las fragmentarias experiencias de sentido. La fuente de la moral es la negación del dolor, no la experiencia positiva compartida.

El pesimismo metafísico, Auschwitz y una visión negativa de la totalidad de la sociedad hacen inviable la revalorización de lo positivo[51]. Su pesimismo metafísico limita la valoración del sentido existente. La solidaridad con el dolor es la clave adorniana del intento por dar sentido a lo que no lo tiene. Es la forma de hacer filosofía después de Auschwitz, en la que el ansia de absoluto es la otra cara de la praxis, que no se contenta sólo con la utopía de una reconciliación futura, sino que tiene conciencia de la deuda contraída con el pasado.

---

[50] Adorno, 1992: 377.
[51] Adorno, 1992: 378.

Capítulo 13

El giro por venir de la vuelta eterna. La reticencia de Derrida al nihilismo

José Carlos Bernal Pastor

Hay expresiones que duelen al ser proferidas, apenas articuladas y ya provocan en quien las dice la aflicción de haber caído en falta. Todavía resuenan y ya éste se atropella en la retractación: «no he querido decir eso que le he dicho a usted», «no he querido decir lo que te acabo de decir» —a usted, a ti, que irremediablemente habéis comenzado a padecer el efecto de unas palabras que nunca se os debieran haber dirigido. No es sencillo detectar la raíz de este mal, pero sería erróneo atribuirlo simplemente a la irresponsabilidad de quien no se limita a decir lo que tiene que decir y no ajusta su querer decir con lo que efectivamente dice, no sólo porque no es infrecuente que ese que habla sea el primer sorprendido de oírse decir lo que dice sin querer decirlo, como si le sucediera que esas palabras fueran las palabras que otro, un extraño, dice a través de él, sino sobre todo porque siempre es posible que un «acto de habla» sea fallido, y si tal posibilidad permanece constante no deriva de una circunstancia concreta, sino de la estructura misma del acto en cuestión[1].

---

[1] La hipótesis de que la posibilidad del fracaso, la imposibilidad, está inscrita *en* la estructura misma de todo «performativo», es uno de los hilos de la trama que

Saco esto a colación especialmente ante ustedes[2], a algunos de los cuales debo la formación que ha facilitado que hoy me encuentre en la situación de que ustedes me permitan decirles algo, en este lugar donde se esforzaron por enseñarme qué es pertinente y qué es correcto decir cuando se habla a propósito de los filósofos y de la filosofía, para confesarles que ese pesar es aquí, ahora, mío porque me asalta la necesidad de iniciar mi exposición con una frase, es decir, con lo que ni siquiera tiene el sentido de una oración cabal, con una locución impropia, agramatical, reticente, que dice: «Derrida: la coherencia»[3].

---

desconstruye los principales supuestos de la teoría de los «actos de habla» emprendida por Derrida en numerosos lugares de su obra. Expuesta por primera vez en forma temática en «Signature événement contexte» (texto de 1971 recogido en Jacques Derrida, *Marges. De la philosophie,* París, Éditions de Minuit, 1972, págs. 365-393), la desconstrucción del «performativo» se difunde por entre los textos derridianos diversificándose como desconstrucción de la oposición entre enunciados constatativos, o denotativos, y enunciados performativos, como desconstrucción de la «lingüisticidad» de los performativos, como desconstrucción de la «acontecimentalidad» del performativo, y tantos otros motivos desconstructores que no menciono aquí para no extenderme en la designación de la larga serie de referencias que la avalan, y de la cual extraigo aquí solamente una triple indicación, ejemplificadora de la diversidad contextual de la intervención desconstructora del performativo en Derrida: «Limited Inc», en Jacques Derrida, *Limited Inc.,* París, Galilée, 1990, págs. 61-197; *L'Université sans condition* (1998), París, Galilée, 2001; y *Voyous. Deux essais sur la raison,* París, Galilée, 2003.

[2] Con la lectura de este texto, respondí a la generosa invitación a participar en la sesión del día 5 de mayo de 2004 del seminario del Proyecto de Investigación *Nihilismo y metafísica* del Departamento de Filosofía de la universidad de Granada. Fue la primera ocasión en que fui convocado a hablar ante algunos de los que habían sido mis profesores durante mi proceso formativo. Concebí el texto pensando en esta circunstancia, y ahora que presento su versión escrita, me ha parecido pertinente que en él se conserve la memoria de aquella «intervención» tal cual sucedió.

[3] En un reciente diálogo, Patricio Peñalver recuerda que a propósito de la obra de Derrida «tal vez» no sea adecuado hacer énfasis en la coherencia *(Revista de filosofía,* Publicaciones de la Universidad Iberoamericana [Ciudad de México], núm. 113, mayo-agosto de 2005, pág. 71). Su oportuna observación, incluida la necesidad de hacerla preceder por un adverbio de duda, expresa bien el malestar que asalta a esta tentativa mía de tomar la coherencia como un motivo para pensar a Derrida. Porque, por un lado, el valor de la coherencia está indefectiblemente ligado con toda la disposición arquitectónica, sistemática, estructural, metodológica, etc., sobre la que interviene desconstructoramente el trabajo derridiano en general abriendo brecha en ella: negándola —por poner sólo una muestra relacionada con el contexto de la lectura de mi texto, véase el rechazo de Derrida a la *coherencia interna* del concepto de Universidad y la concomitante afirmación de una quiebra en el *sistema* de la Universidad (cfr., «Mochlos ou le Conflit des Facultés» [1980], en Jacques Derrida, *Du Droit à la Philosophie,* París, Galilée, 1990, págs. 409 y s.). No se puede insistir, por tanto, en la «coherencia de Derrida» sin violentar indebidamente el movimien-

En el lenguaje de la retórica, se designa como reticencia o precesión a la figura que consiste en dejar incompleta o poco clara una expresión para, sin embargo, dar a entender con claridad qué se quie-

---

to de un trabajo encaminado, justamente, a «cuestionar» la coherencia misma. Pero, por otro lado, esa misma violencia se hace más persistente si sólo se comprende este cuestionamiento desconstructor desde una generalización sistematizadora, coherente, que anula o neutraliza lo que hay en ella de acontecimiento singular. Porque hay que tener en cuenta que, en la estela de Heidegger, Derrida cuestiona la *sistematicidad* de la coherencia: «no toda coherencia es ni ha sido siempre sistémica» («Le "Monde" des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)», en *Voyous,* ob. cit., pág. 170, nota 1), y este cuestionamiento específico contiene la afirmación de ciertas coherencias —una vez rechazada la sistematicidad, un plural paradójico y turbador se hace necesario: a la negación de la coherencia sistemática le corresponde la afirmación de *más de una* coherencia—: hay coherencias no sistémicas. Y, para Derrida, no sólo hay coherencias *incoherentes,* sino que en cierto modo estas «(in)coherencias» animan la dinámica de su trabajo. No puedo detenerme aquí en el largo proceso demostrativo que habría de ser necesario para justificarlo adecuadamente, pero, por indicar sólo un par de ejemplos: Derrida asigna a la necesidad del desenvolvimiento *coherente* de su trabajo el paso de la desconstrucción de los *conceptos* de la filosofía a la desconstrucción de la *escena* filosófica, de sus normas y formas institucionales (cfr. «Où commence et comment finit un corps enseignant» [1976], en Jacques Derrida, *Du Droit à la Philosophie,* ob. cit., pág. 117); o, más en general, prescribe que las dos operaciones decisivas de la desconstrucción por relación al sistema desconstruido: la *inversión* y el *desplazamiento,* deban responder al *simulacro desconcertante* de conjuntarse en un movimiento que, aunque diferenciado, sea *coherente* (cfr. «Hors Livre», en Jacques Derrida, *La Dissémination,* París, Éditions du Seuil, 1972, pág. 12). Ciertamente, no se puede pretender que estas coherencias incoherentes, o estas (in-) coherencias, neutralicen o desestabilicen *sin más* la posición privilegiada que la filosofía otorga a *la* coherencia como factor determinante del pensamiento. Y, por tanto, en cuanto a Derrida, a su intervención desconstructora en y de la filosofía, no se puede pretender sustituir la necesaria discreción que Peñalver reclama a propósito de la cuestión de la coherencia, con una especie de enumeración de los «acontecimientos» (in-)coherentes que despliegan ese trabajo. La discreción es absolutamente necesaria para no inducir la imagen distorsionada de un Derrida «renovador» inconfeso y nostálgico de la aspiración al sistema, a la integración del pensamiento, a la unidad del horizonte del pensar. Pero, incluso el logro de este objetivo me parece más próximo si se incide explícitamente en cómo son posibles las coherencias incoherentes que pueden señalarse o enumerarse, porque sólo esa posibilidad es la que a juicio de Derrida salvaguarda de la última manifestación del propósito o del proyecto de la sistematización, aquella en la que coincide su consumación con su agotamiento, y que para él tiene un nombre: el *empirismo* —al menos, si se tiene en mente la declaración que él hizo sobre el procedimiento de su primera lectura de Levinas y se considera que esas palabras, muy en el origen de la historia de su pensamiento, pueden extenderse más allá de esta lectura singular como el destino que marca toda otra lectura emprendida por Derrida: «Seremos incoherentes, pero sin resolvernos sistemáticamente en la incoherencia. La posibilidad del sistema imposible estará en el horizonte para guardarnos aquí del empirismo» («Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas» [1964], en Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence,* Éditions du Seuil, 1967, pág. 125.

re decir sin decirlo e, incluso, que se quiere decir mucho más de lo que se calla. La reticencia dice poco para anunciar que dice mucho en secreto; reduce al mínimo la expresión, casi le sustrae toda presencia, para referir a la promesa de un sentido que no se hace presente, que se retira en su anuncio. Esta reserva de la reticencia, que dice sin decir y no quiere decir lo que dice, se complica a modo de una insinuación que se desdobla y se redobla. La precesión, por un lado, da a entender un sentido cierto aunque oculto, manifiesta implícitamente algún querer decir que, sin embargo, podría volverse plenamente presente en una declaración explícita, de aquí que no pueda evitar que se sospeche en ella un manejo de tal posibilidad, una maquinación que esconde una finalidad que sólo puede ser maliciosa, oscurantista. Pero, por otro lado, la reticencia, que a veces quiere decir mucho más de lo que calla, alude ya no a determinado sentido que se mantiene retraído a la espera de hacerse presente, sino al retraimiento o retiro mismos como posibilidad de todo sentido, del sentido en general. Con la reserva que le caracteriza, da a entender entonces que todo sentido cierto puede venir a ser la reticencia de otro sentido, y así, que cada vez que se apunta un sentido, se desencadena un inmenso mecanismo giratorio que enlaza inacablablemente una alusión con otra, un decir que en cada caso no quiere decir lo que dice con otra promesa de sentido que es la promesa de una presencia que se difiere. Esta radical generalización de la reticencia, que no deja que nada escape al incontenible paso de su rueda, todavía constriñe demasiado las implicaciones de su reserva. Más allá de este desdoblamiento, la reticencia se redobla: atraviesa el retiro del sentido y se vuelve sobre el retiro mismo, sobre el retraimiento o el apartamiento, esto es, sobre la reserva que ella misma tiene por condición. La reticencia se muestra entonces reticente o reservada con respecto a la reticencia misma, desconfía del engranaje que da vueltas y vueltas persiguiendo un sentido en retirada, duda de esa reticencia que envuelve, integra, homogeneíza, somete y reduce todo referir como promesa de una presencia por venir. La raíz de ese recelo para consigo misma se encuentra en que el acontecimiento mismo de la reticencia no es el acaecimiento de una reserva, sino el suceder de su diferenciación y su diferimiento. Ya siempre antes de ser una, antes de poseer la singularidad de un elemento, o la simplicidad de una serie, la reticencia difiere su mismidad en general, es decir, la ocasiona dándole lugar y, al mismo tiempo, la pone en riesgo, en suspenso, inscribiendo en ella lo que la saca de sí, lo que la aparta del sentido. La reticencia no es entonces primordialmente la reserva de un referir implícito, ni tampoco

la de un referir que refiere interminablemente, sino la del referir que no-refiere a lo otro que referir.

Todo esto se pone a rodar cuando digo: «Derrida: la coherencia». Comienza entonces el giro de una vuelta en la que que yo, hablándoles a ustedes, les hago una afirmación que sentencia: Derrida es coherente, Derrida no ha dejado de decir «lo mismo» desde el más remoto de sus escritos hasta el más reciente[4]. Y ustedes pensarán que esto

[4] Soy consciente de lo comprometido de esta afirmación, y la sostengo sin perder de vista unas muy explícitas palabras de Derrida que parecen contradecirla, palabras que para él manifiestan la condición del texto «en general» y que, por tanto, se despliega en todo texto, incluido el suyo: «La rara fuerza del texto es que no podéis sorprenderlo (y así limitarlo) para poder decir: *esto es aquello* o, lo que viene a ser igual, esto tiene una relación de desarrollo apofántico o apocalíptico, una relación semiótica o retórica determinable con aquello, este es el sujeto, este no es el sujeto, esto es lo mismo, esto es lo otro, este texto, este corpus. Siempre es cuestión de otra cosa todavía. Fuerza rara. En el límite, nula. Habría que decir potencia del texto. Como se hablaría de una musculatura de una lengua. Pero también de un desarrollo matemático. Pero también del retraimiento de lo que queda en potencia. En el límite, nulo. Inexistente por quedar infinitamente en potencia. Por estar condenado a la potencia y a quedar en ella» (Jacques Derrida, *Glas,* París, Galilée, 1974, págs. 222 y s., columna derecha.) La potencialidad del texto, de todo texto, incluido pues el de Derrida, resiste cualquier intento de reducirlo a la mismidad. No se puede, pues, asegurar que Derrida dice «lo mismo» a lo largo de toda su obra, salvo que se esté diciendo otra cosa que lo que Derrida dice; salvo que se pretenda decir algo que supuestamente «le sucede» a la obra de Derrida más allá de lo que ella explícitamente declara. Sin embargo, cuando sostengo que Derrida dice «lo mismo», mi propósito no es ni atribuirle lo que él rechaza, ni sacar a luz un supuesto impensado que se ocultaría en sus palabras, sino más bien seguirlas justamente allí donde ellas hablan (de) «lo mismo», que son siempre lugares en los que Derrida trata de la «economía» y —debería de ser imprescindible aquí una ligadura indisoluble entre las denotaciones de la conjunción copulativa «y» y las de la conjunción disyuntiva «o»— de la *différance*. Como este seguimiento exige un estudio que sobrepasa el espacio acotado de una nota, me limitaré aquí a proponer escuetamente algunas de las líneas sobre las que tendría que discurrir. La hipótesis que me sirve de guía propone, en su forma más general y esquemática, que si la obra de Derrida resiste toda reducción a la mismidad, también rechaza una supuesta adhesión, o entrega simétrica, a la alteridad. Derrida no opone mismidad y alteridad, no opone el concepto de «lo mismo» al concepto de «lo otro» (cfr., por ejemplo, «Psyché. Invention de l'autre» [1984], en Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre (t. I),* París, Galilée, 1998, págs. 53, 59 y s.), sino que desconstruye las bases de esa oposición remitiéndola a lo que él entiende que es el lugar desde el cual se hace posible: la diferencia que no responde a simplicidad originaria alguna, la diferencia antes de tener un contenido determinable, lo que en una ocasión muy temprana llegó a llamar con un apelativo muy provisional y rápidamente cuestionado por él: «el movimiento *puro* que produce la diferencia» (Jacques Derrida, *De la grammatologie,* París, Les Éditions de Minuit, 1967, pág. 92). Antes que «lo mismo» o que «lo otro» —habría que añadir también, que «el mismo» o que «el otro»— hay la puesta en diferencia de lo mismo y lo otro,

es una exageración mía, una insulsa humorada que no hace justicia a una producción tan extensa y variada como la de Derrida cuyas repercusiones alcanzan los ámbitos más diversos. Incluso puede que alguno de ustedes me reprenda internamente por mi ignorancia de la discusión que discierne en Derrida un periodo pre-desconstructor de un periodo desconstructor, o de aquella otra que distingue en el seno de este último una desconstrucción de los conceptos filosóficos de una desconstrucción de las estructuras y prácticas institucionales, o alguna otra más que seguramente tenga en mente. Pero, estoy seguro de que en cualquier caso recibirán indulgentemente esa ocurrencia, porque presentirán que, aunque falto de destreza, me mueve el genuino deseo filosófico de comprender las cosas en su unidad, bajo el presupuesto de la unidad, con miras a la unidad esencial. Y es verdad que la formación que recibí en este lugar dilató mi afán por la unidad, pero también que la distancia que me separa de aquí desde entonces lo haya desdoblado como paso necesario que he de pasar y del que he de pasar.

También se desdobla la vuelta que vengo dando: sigo hablando yo, pero ahora no me dirijo a ustedes, sino que los tomo por testigos de una interpelación a Derrida. «Derrida, ¿qué pasa con la coherencia? Aun antes de volver esta cuestión sobre el contenido de lo que usted dice, es válido dirigirla a su escritura, de la que puede demostrarse que es cada vez, en cada una de sus unidades, única. Y ahí está

---

entendiendo por ello: el «paso desviado y equívoco de un diferente al otro, de un término de la oposición al otro» («La différance», en *Marges,* ob. cit., pág. 18). Este paso anterior a la constitución de cada término produce: «lo mismo como relación a sí en la diferencia consigo, lo mismo como lo no-idéntico» (Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* [1967], París, Presses Universitaires de France, 1972, pág. 92). El movimiento de la diferencia da lugar a lo mismo en tanto que no idéntico, lo mismo atravesado por la irrupción de lo otro, lo mismo en tanto que otro que sí mismo, de tal modo que en tanto que «diferenciado» —por decirlo con sus misma palabras— «lo mismo no es aquí otro que lo otro» («Politiques de l'amitié», en Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié,* París, Galilée, 1994, pág. 23). Es a esto a lo que me refiero cuando sostengo que Derrida dice «lo mismo», cada texto de Derrida repite el acto de diferenciación y diferimiento de lo mismo, no el contenido de la diferencia, que en cada caso, en cada texto, es único, sino el *paso, el movimiento,* de la diferenciación de lo mismo. De aquí que cada vez esta repetición que hace economía de la diferencia consista en una invención absolutamente singular, de aquí que cada escrito de Derrida sea absolutamente insustituible y sea muy difícilmente homologable a un elemento de una «obra», de una totalidad finita. Derrida dice, pues, lo mismo, insisto, en la medida en que como «él mismo» dice: «el "venir a ser lo mismo", como la economía, podría también resultar inagotable» («Donner la mort» [1990], en *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don,* Jean-Michel Rabaté y Michael Wetzel [eds.], París, Métailié-Transition, 1992, pág. 90).

el problema: pues, como usted dice[5], lo único no admite relación, y faltando ésta, la coherencia está fuera de lugar. Una escritura que es cada vez única, ¿puede ser verdaderamente una? Usted ha asegurado en más de una ocasión que no hay la escritura, como tampoco nada de lo que tendemos a pensar que es cada vez único: la diferencia, la huella, la metafísica, el otro, el perdón, la democracia, la muerte, el animal, etc.[6]. Pero, no quiero precipitarme y suponer que entiendo lo que significa esa negación, como si imaginara que ella escapa a esa

[5] «Lo único debe ser cada vez, como se dice del genio, un género, su propio género con él solo» («Politiques de l'amitié», ob. cit., pág. 209).

[6] Hay cierta tendencia, guiada quizá por una indispensable necesidad «estratégica», a pensar que estas negaciones de Derrida, repartidas por toda su obra, afectan sólo a lo que supuestamente es susceptible de reunirse como totalidad finita. Se interpreta así que lo que Derrida niega es justamente la posibilidad de unificación, de homogeneización, de homologación, etc., que habría de dar lugar a la constitución de cada una de esas supuestas totalidades. A continuación, y como consecuencia de esta interpretación, se suele encontrar en esas negaciones de Derrida la afirmación subrepticia de lo que contraría a la totalización, es decir, de una pluralidad heterogénea irreductible a la que se identifica con la diseminación. Entiendo que esta forma de interpretar es correcta y que *aparentemente* cuenta con el apoyo, ilustrativo, de las siguientes palabras de Derrida: «No hay *la* desconstrucción, hay movimientos singulares, estilos más o menos idiomáticos, estrategias, efectos de desconstrucción heterogéneos de un lugar a otro, de una situación (histórica, nacional, cultural, lingüística, incluso «individual») a otra. Esta heterogeneidad es irreductible y su toma en cuenta es esencial a toda desconstrucción» («La crise de l'enseignement philosophique», en Jacques Derrida, *Du Droit à la Philosophie,* ob. cit., pág. 161). No obstante, a pesar de esto, quisiera hacer ver que esa manera de asimilar esta clase de negaciones de Derrida resulta insuficiente. Si «no hay *la* desconstrucción» (por ejemplo) se traduce como «hay *las* desconstrucciones», se descuida el hecho de que siempre se da la posibilidad de que nos podamos referir a cada una de esas desconstrucciones como «la» desconstrucción («esta», que puede ser discernida como tal en su diferencia y que reclama con su presencia su excepcionalidad). Esta posibilidad pone sobre el aviso de que también *cada* desconstrucción irreductiblemente singular, excepcional, única e insustituible, es alcanzada por la negación en cuestión. Derrida no sólo niega la desconstrucción, la amistad, el testimonio, la soberanía, etc., en tanto que todo, sino también en tanto que *acontecimiento,* en tanto que advenimiento de una presencia singular sin parangón. Y esto supone una trasformación radical de la pluralidad a que da lugar la negación. No se trata solamente para Derrida de que puesto que no hay *la* única, porque lo sea todo, o porque sea la excepción, haya «muchas», es decir una variedad homogeneizable por el cálculo, sino que —haciendo uso de una fórmula recurrente en él, como hace, por ejemplo al hablar del soberano: «es más de uno en un sentido de más de uno que lo lleva más allá del más de uno de la multiplicidad calculable» («La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)», en Jacques Derrida, *Voyous,* ob. cit., págs. 118-119, nota 1)—: «hay *más de una»,* hay lo que sobrepasa la medida conforme a la unidad, hay lo inconmensurable con respecto a la unidad, hay la unidad en diferencia consigo, como paso, como movimiento, de la diferenciación de lo mismo.

ley, para usted inexorable, de lo que es cada vez único, como si creyera que ella sería para usted la excepción que le impidiese sostener que no hay la negación; y, sobre todo, no quiero dar por sentado algo que no he leído en ninguna parte de ninguno de sus escritos: que usted afirma que puesto que no hay nada de eso que es cada vez único, hay en cambio nada, la nada.

Por eso, porque no quiero precipitarme, volveré a plantear la cuestión, pero ahora indirectamente, dando un rodeo por la unicidad. Lo único no admite relación, es absolutamente incoherente porque no se une a nada, absolutamente inconsecuente porque no se instala de conformidad con ninguna secuencia, y por tanto, con ninguna vez: no hay turnos, ni alternancias de lo único, no hay repeticiones, sólo se es verdaderamente único de una vez. No hay más orden de posibilidad para lo único, en consecuencia, ¿no habría que asumir la imposibilidad de todo aquello que es cada vez único, la escritura, por ejemplo o, por remitir a uno de sus títulos más recientes, el fin del mundo: la muerte?

Y nada más formularle esta pregunta, yo mismo, como si hiciera las veces de usted, me oigo responder: Todo depende de lo que sucede con la vez[7], y esto que pasa con la vez altera la raíz misma de la

[7] El pensamiento de lo que significa «vez» ha ocupado en más de una ocasión a Derrida. Haciendo memoria de ello, lo declara expresamente en la conferencia que abrió la última de las décadas organizadas en Cerisy-la-Salle en torno a su pensamiento (cfr. «La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)», ob. cit., pág. 19). En su forma más general, pensar la «vez» entraña para Derrida confirmar «una peligrosa ley de suplementariedad o de iterabilidad que fuerza lo imposible forzando al remplazamiento de lo irremplazable» (ibíd., pág. 26). Esta ley, dispone de forma indisociable tres cosas distintas, 1) la aparición de lo único, lo irremplazable, 2) la del retorno, la de la vuelta o giro que despliega lo que vuelve o se repite, y 3) la de la revuelta o la de la revolución que abre lo que todavía no ha sido, lo insólito, lo queda por venir —de entre los muchos lugares que podrían ser traídos aquí a colación a fin de señalar una explicitación de esta ley, remito a uno de aquellos en los que Derrida medita sobre lo que sucede con la vez, con las veces, de la afirmación: «Nombre de oui», en Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre (t.2),* París, Galilée, 2003, págs. 246 y ss.). Como toda ley, ésta delimita un espacio para lo posible y lo diferencia del que corresponde a lo imposible, y así, lo que ella deja del lado de lo imposible es que *cada vez* haya *una sola vez* (cfr. «Politiques de l'amitié», ob. cit., pág. 243). La ley de la vez, esta que rige la alternancia, los turnos, es pues, para Derrida, la ley del desdoblamiento de la vez, de la diferencia consigo de la vez. Pero esta diferencia no se deja contener bajo el horizonte del tiempo. Cada vez es, en efecto, el desdoblamiento de otras veces que tuvieron o tendrán su turno, pero también *hace las veces* de todas ellas: lo simultáneo confluye como paso o movimiento de la *simulación* (cfr. «La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)», ob. cit., pág. 30). Cada vez, una vez enmascara otras veces; la mismidad de cada vez se diferencia y se difiere como el paso a y de otras veces. Como le sucede a la escritura —Derrida no dejará de seña-

unicidad. En efecto, no hay posibilidad de referirse a la vez si no se incluye en esa referencia la posibilidad de que haya más de una, o más exactamente, sin que se contenga en ella la llamada a la vez que está por venir o que hubo de venir; en su estructura más íntima, la vez se desdobla inmediatamente como envío a otra vez, y este envío es más que la sugerencia de la remplazabilidad de lo irremplazable, o de la repetición de lo irrepetible, es el desplazamiento que envuelve a la vez de tal modo que antes de constituirse en sí misma, en la unicidad de su singularidad plena, le hace estar en vez de la vez a la que refiere, haciendo las veces de aquella otra vez. Y los efectos de este perturbador desplazamiento se filtran en lo único en tanto que éste sólo puede ser de una vez o, dicho de otra forma, en tanto que no es lo único lo que da a pensar la vez, como he supuesto al proponer su orden de posibilidad y al formular mi última pregunta, sino que es la vez la que da a pensar lo único sustrayéndolo al pensamiento, a la incoherencia, a la inconsecuencia; inscribiendo en él una relación de diferencia antes de que llegue a ser.

Preguntar a Derrida por la coherencia es también, la rueda vuelve a girar entrecruzando sus vueltas, seguir en él el rastro de la compartición de una herencia. Constante, insistentemente, desde el primer trazo de esa escritura cada vez única, como si no hubiera dejado de decir lo mismo, Derrida reconoce la imposibilidad de no heredar, la imposibilidad de liberarse de la adhesión a las estructuras que, sin embargo, los movimientos de desconstrucción cuestionan[8]. Por eso no hay en él lemas apocalípticos que promulguen el fin de la metafísica, o de la filosofía, o del pensamiento, ni denuncias fúnebres de la muerte del hombre, o del sujeto, o de Dios. Por eso tampoco su escritura suscribe la condición inaugural de un supuesto nuevo origen o la apertura de una época cuyos horizontes alumbran la invención de nuevos amaneceres. Ahora bien, enteramente ajena a la dinámica

larlo y de mostrar, al hacerlo, el redoblamiento insertado en todo desdoblamiento. La peligrosa ley del desdoblamiento de la vez, prescribe, así mismo, la operación del *injerto* que preceptúa el funcionamiento de la escritura, según la cual, en cada caso, en todos los casos, la escritura que remite sólo a sí misma, al remitir sólo a sí misma, pone en relación indefinidamente con otra escritura (cfr. «La double séance», en Jacques Derrida, *La dissémination,* ob. cit., págs. 229 y s.).

[8] De entre los muchos testimonios que podrían recogerse, traslado sólo uno en razón del intenso «grafismo» de su declaración. Como se podrá comprobar al leerlo, la pertenencia a la herencia de la que habla Derrida no se produce sin que el efecto de un «quizá» deje huella en la herencia misma que lega: «Y ¿Por qué no?, ¿Quién lo negaría? Pongamos que, *en esta medida al menos,* nuestras inquietudes críticas o «desconstructivas» pertenecen aún a cierta herencia platónica de esta ironía: participan en ella o la comparten, quizá la dividen» («Politiques de l'amitié», ob. cit., pág. 125).

de las oposiciones o de las alternativas, la escritura de Derrida despliega lo que se podría denominar cierta «economía general» de la alternancia. Para comprenderla es preciso añadir que la imposibilidad de no heredar atañe a una herencia que es cada vez única y, por tanto, atravesada por el desdoblamiento que imprime en ella la estructura de la vez: que nos sea imposible no heredar, significa para Derrida, que no podemos no heredar doblemente. Por una parte, no nos libramos de lo que constituye la mismidad de la herencia que nos llega, lo pensado o impensado por ella que da forma a su ipseidad[9]. Pero, por otra parte, nos es imposible desprendernos de lo que ya en ella la saca de sí, de la inscripción de la alteridad en su seno, del envío a lo otro y de lo otro que ella, y del cual hace las veces[10]. El lega-

---

[9] Derrida lleva al extremo la significación del legado de la herencia incluyendo en él no sólo el contenido que la identifica, sino además el exceso «suplementario» de los medios para su identificación: «La herencia kantiana no es solamente la herencia kantiana, una cosa idéntica a ella misma; se excede, como toda herencia, para proporcionar (o pretenderlo) el análisis de esta herencia y, mejor, los instrumentos de análisis para toda herencia. Es necesario tener en cuenta esta estructura "suplementaria". Una herencia nos lega siempre subrepticiamente con qué interpretarla. Se sobreimpone a priori a la interpretación que nosotros producimos de ella; es decir, siempre, en cierta medida y hasta un límite difícil de contener, la repetimos» («Privilège», en Jacques Derrida, *Du Droit à la Philosophie,* ob. cit., pág. 82).

[10] Derrida sostiene que toda herencia se desdobla para olvidar, ignorar, o reprimir algo de ella (cfr. «Politiques de l'amitié», ob. cit., pág. 127). Toda herencia está dada en la diferencia, difiriendo consigo. Lo que de ella es recluido y ocultado, y que no es solamente un «factor» de la herencia, sino además el diferir de la herencia, persiste sin embargo, es un resto irreductible que alienta expectativas en las que ella no se reconoce, y que anuncian un «por venir» que asedia al peso de la tradición que lo ha relegado. Este resto impresenciable que resiste dando lugar a la vuelta, la revuelta o la revolución, al giro de la herencia, trastorna hasta tal extremo la condición hereditaria que ya no hay herencia sino como «la herencia de una promesa» (Jacques Derrida, *Sauf le nom* [1992], París, Galilée, 1993, pág. 108). Una herencia no resulta ser sin más, entonces, algo *dado.* Y asumir una herencia significa otra cosa que meramente repetirla. Requiere adoptarla como lo que queda «por venir» (cfr. «L'autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités» [1990], en Jacques Derrida, *L'Autre cap. La démocratie ajourné,* París, Éditions de Minuit, 1991, pág. 76). No se puede ser heredero sin tener el sentimiento de responder fielmente de la herencia que se nos impone con anterioridad, ahora bien, ser fiel a una herencia en diferenciación lleva en sí la exigencia de no reducir la diferencia en identidad alguna, no en aquella que la tradición ha consolidado olvidando, ignorando o reprimiendo la diferencia, pero tampoco en ninguna otra identidad que viniera supuestamente a romper con ésta (cfr. ibíd., pág. 33). Acaso la fórmula más esquemática con que Derrida lo ha expresado sea aquella que él refiere específicamente a la literatura, a la condición de la literatura con respecto a la herencia abrahámica que, a su juicio, llega hasta ella: la de una *filiación posible-imposible* (cfr. «La littérature au secret. Une filiation impossible», en Jacques Derrida, *Donner la mort,* París, Galilée, 1999, pág. 209).

do de la herencia es para Derrida radicalmente reticente, llega como la vuelta de una rueda que es el giro o el tropo de otra vuelta, su retorno y su revolución, en la que se turnan indecidiblemente el rodeo, el asedio y la re-vuelta. De esta manda es imposible librarnos, dice Derrida, pero ahora que reconocemos lo extremo de su coherencia podemos advertir que este decir calla más de lo que dice, y así, que esta imposibilidad está marcada por la herencia a la cual refiere, que forma parte de ella, que es por tanto una imposibilidad desdoblada, sujeta por la ley de enmascaramientos y suplantaciones de la reticencia, y viene a ser, así, una negación de la posibilidad que se confunde cada vez con su de-negación. Según esto, ¿qué dice Derrida cuando asegura que nos es imposible librarnos de herencias como la metafísica? Lo vengo diciendo, Derrida es coherente, y de su coherencia sólo cabe esperar una respuesta: ¿Imposible? Sí y no, sí a la vez que no, sí haciendo las veces de no, ni sí ni no; pues «siempre se puede afirmar y negar una filiación, la afirmación o la asunción de la deuda heredada como de-negación»[11].

La rodadura que pone en movimiento el giro «Derrida: la coherencia», ha llegado a un punto que desborda todos los límites del cálculo inteligible, y que trasgrede las determinaciones mínimas exigibles a todo discurso predicativo. Inicia así una deriva destructiva que parece reducirse a un decir que o dice cualquier cosa, o, lo que es equivalente, no dice nada, se niega a decir, y lo que tal vez sea aún más grave, se niega como, o en tanto que, decir. Siempre es posible, interpretar que el secreto de la reticencia consiste en esto, pues como he tratado de mostrar, tener reservas sobre sí es uno de sus rasgos ineludibles, y si además se tiene en cuenta que la reticencia es en cada

[11] *Sauf le nom,* ob. cit., pág. 89. A fin de evitar una posible confusión en la interpretación de esta sentencia de Derrida, tal vez sea pertinente precisar la delimitación de la estructura de la denegación de la filiación desdoblada a la que se refieren aquí sus palabras, según la lectura que vengo proponiendo de ellas. Pertenecer a una herencia es hallarse inscrito en el movimiento de una diferencia ocultada, que como tal es el secreto de la herencia. Entonces, en la medida en que la herencia se anuncia como la reticencia de tal secreto, toda ella está impregnada por la condición de éste, de aquí que se pueda trasladar a ella la caracterización que Derrida atribuye al secreto, en especial, la denegación no dialéctica que lo configura: «Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto. El secreto como tal, *como secreto,* separa e instituye ya una negatividad, es una negación que se niega a sí misma. Se de-niega. Esta denegación no le sobreviene por accidente, es esencial y originaria. Y en el *como tal* del secreto que se deniega porque él se aparece a sí mismo para ser lo que es, esta de-negación no deja ninguna oportunidad a la dialéctica» («Comment ne pas parler. Dénégations», en Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre (t. 2),* ob. cit., pág. 165).

caso única, dadas las razones expuestas, aún se tienen más motivos para corroborar tal interpretación. En principio, pues, la constatación de esta posibilidad no contradice en nada la coherencia de Derrida, pero hay una salvedad: que se la tome como la única de las posibilidades de ella, que se pretenda que tal coherencia se reduce a ella, que ésa sea su verdadera posibilidad.

Derrida ha sido y es sensible a objeciones armadas sobre esta interpretación y percibe que en ellas se le dirige una acusación triple que concluye en la inepcia de su escritura[12]. Los tres elementos acusatorios que él detecta son, en función del orden de relevancia que él les concede, los siguientes: el nihilismo y el oscurantismo, que a su juicio constituyen uno solo, y además, la palabrería y el teologismo. La delación de nihilismo es identificada por Derrida muy sumariamente, no imputa para él otra cosa que hablar negando en vez de afirmando, y le resulta banal. En este reproche que Derrida remite contra esa acusación, puede reconocerse inicialmente el consentimiento que Derrida otorga a la concepción hegeliana de la negación[13], pues Hegel advirtió en ella lo que podría traducirse como cierta condición intencional, y también que de esta condición se desprende cierta imposibilidad de la misma: toda negación lo es de algo, no se puede negar sin afirmar previamente aquello que se niega, toda negación se origina desde la necesidad de la afirmación precedente, pero esto significa que tiene lugar como respuesta a la afirmación y, por tanto, como satisfacción de la misma; desde que es originariamente contestación de la afirmación, el movimiento de la negación carece de simplicidad, entraña el desdoblamiento que le hace ser inmediatamente negación de la negación: de-negación. Siendo notables las diferencias que los separan —Hegel parte de una intencionalidad orientada hacia algo que es, Derrida la orienta en cambio hacia lo que se desplaza de ser; Hegel establece, además, una oposición entre la negación determinada y la negación indeterminada, mientras que para Derrida la indeterminación, cierta indeterminación, se halla irremediablemente inscrita en toda negación; y Hegel concentra en la afirmación la unidad o simplicidad del cierre del sistema del Espíritu, cuando Derrida mantiene en la afirmación el desdoblamiento

---

[12] Cfr. «Comment ne pas parler», ob. cit., pág. 147.

[13] Una aproximación general a la significación de la negación y la negatividad en Derrida, en especial en relación con la concepción hegeliana, requiere de la lectura, que no puedo hacer aquí, de «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve» (1967), en Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence,* ob. cit., págs. 369-407.

diseminado que denuncia en la negación e impide el cierre de ningún sistema—; Derrida comparte con Hegel la resistencia a considerar la posibilidad de una negación en sí misma y la de la sustantivación de ella como la nada. Ni la negación, ni la nada quedan libres de la rueda de los envíos que las arrastra cada vez a referir más allá de sí, a desdoblarse haciendo las veces que lo otro que sí.

Más allá de esta posible proximidad con Hegel[14], Derrida antepone al decir que niega, o al no decir, la «originariedad» de cierto deber de hablar que envía a una promesa, que se envía como promesa[15]. Sea cual sea el contenido de la negación a hablar, ya se trate de un decir no, o ya de un no decir, siempre se ve precedida por el deber de cumplir con, o por la promesa de, el hablar. En tanto que deber, es el compromiso que antecede el ejercicio de aquello a que compromete, la promesa de un hablar que está por venir, que todavía no se ha hecho presente, pero en tanto que esta promesa, como toda promesa, es un dar la palabra, tiene lugar como un compromiso que ya ha comenzado a darse cumplimiento en un aquí y ahora que ha quedado atrás, que ya no es presente. Teniendo lugar como la diferencia indecidible entre el hablar que todavía carece de presente y el que ya ha dejado de hacerse presente; teniendo lugar como la promesa o el compromiso de hablar en diferenciación con la memoria de hablar, el deber de hablar es la inscripción del hablar sin que éste venga a presencia, sin que éste sea[16]; la huella que deja el hablar anticipándose al

---

[14] En general, el lenguaje de Hegel representa para Derrida al lenguaje mismo de la filosofía cuando éste «toma absolutamente posesión de sí» (cfr. «Violence et métaphysique...», ob. cit., pág. 176); así entendido, se trata para Derrida de un discurso con el que «el pensamiento» de la *différance* mantiene una relación de un grado tal de «profunda afinidad» que no tiene oportunidad de romper con él, pero con respecto al cual, sin embargo, puede efectuar, un «desplazamiento a la vez ínfimo y radical» (cfr. «La différance», ob. cit., pág. 15). La difícil concomitancia de la «profunda afinidad» con el «desplazamiento radical» está marcada por la estructura de la filiación posible-imposible que liga al heredero con el legado de la herencia, es, por tanto una filiación que —acabo de exponerlo— se afirma en la denegación. De aquí que, «coherentemente», Derrida, en ocasiones, deje de hacer énfasis en la posibilidad que le une con la herencia hegeliana para darle la vuelta y desplazar lo enfático hacia la imposibilidad que lo desplaza de ella, como cuando sostiene en particular a propósito de la dialéctica hegeliana, que la desconstrucción es un «pensamiento esencialmente extraño a la dialéctica, a pesar de fuertes apariencias» («Comment ne pas parler», ob. cit., pág. 169).

[15] Cfr. «Comment ne pas parler», ob. cit., págs. 154 y ss.

[16] El «no ser» de la promesa de hablar que se deniega en su envío está sujeto a denegación de todo lo que es originado desde, y como, puesta en diferencia consigo. En general, para Derrida, lo que acontece en y como la diferencia del acontecimiento no se dice por relación a la presencia, al hacerse presente de lo que viene a presen-

acontecimiento del hablar, y de este modo, la imposición que vuelve inevitable hablar, que hace imprescindible hablar incluso para no hablar.

La llamada o el envío a hablar, este hablar en diferencia consigo, este hablar diferenciado y diferido, no es, y por tanto resulta inevitable que se confunda con lo que no es nada, con una nada; posibilidad nihilista que se acrecienta porque la llamada a hablar en tanto que no tiene presencia carece de habla propia y sólo puede dejar un rastro reticente en el lenguaje de la ontología. Ahora bien, este decir que niega que el envío sea, por acción del envío que llama en él, está obligado a decir ya otra cosa que lo que dice diciendo eso que dice. Bajo la negación que simplemente niega el envío, repercute el imperativo que fuerza el desdoblamiento de esa simplicidad volviendo la negación denegación. Pero esta vuelta que pone a girar a la negación, no es una mera inversión: denegar la negación del envío no consiste sin más en no negarlo, es decir, afirmar que el envío es. La vuelta de la negación hacia la denegación no se hace sino como un retorno de la negación que hace las veces de una revolución de la negación, de una revuelta que desplaza la negación en tanto que es, y de este modo provoca el desplazamiento de la negación como cuestión del ser.

Denegar que el envío no sea, sólo es testimoniar que el envío «llama», que la llamada es una demanda de lo otro que el ser, ya dividida como envío destinado a lo otro que el ser[17]. Pero no sólo, eso otro

---

cia, no tiene su lugar bajo el horizonte de la oposición entre la presencia y la ausencia, porque, a su juicio, la diferencia del acontecer es justamente lo que puede dar lugar a la posibilidad, que se deniega, de la presencia y de la ausencia. Si, como pretende Heidegger, no hay determinación ontológica que no venga prescrita en relación con la presencia, la propuesta de Derrida sólo es ubicable en otro lugar que el ontológico, como fruto de un *desplazamiento* con respecto a la ontología, un desplazamiento que se lee cada vez que Derrida dice que lo que «quiere decir» todo lo que acontece puesto en diferencia, o aquí, «el envío», «la promesa de hablar» que *no es,* es: «el concepto, el nombre, la palabra, "algo" que no sería nada, que no dependería del ser, de la presencia o de la presencia del presente, tampoco de la ausencia, aún menos de cualquier hiperesencialidad» («Comment ne pas parler», ob. cit., pág. 151).

[17] «La ausencia eventual del referente señala [...] al menos al otro (otro que el ser) que llama o a quien se destina esta palabra, incluso si se le habla por hablar o para no decir nada. Esta llamada del otro, al haber precedido siempre a esta palabra a la que nunca se le ha hecho presente una primera vez, se anuncia de entrada como una evocación. Tal referencia al otro siempre habrá tenido lugar. Antes de toda proposición y antes de todo discurso en general, promesa, oración, alabanza, celebración. El discurso más negativo, más allá incluso de los nihilismos y de las dialécticas negativas, guarda su huella. Huella de un acontecimiento más viejo que él o de un "tener lugar" por venir, lo uno y lo otro: no hay ahí ni alternativa, ni contradicción» («Comment ne pas parler», ob. cit., pág. 167).

que se divide y se duplica antes de que reúna y se reúna siendo otro, llama, cita, evoca al otro que se le impone hablar antes de que haya tenido oportunidad de decidirlo y aún cuando haya proyectado no hacerlo, y al que se le dirige esa imposición sin que tenga oportunidad de evitarla, ese otro que no es todavía ni un yo ni un tú ni un usted porque antes de serlo, y para poder serlo, tiene lugar como cualquier otro, como otro totalmente otro[18].

Eso otro del otro que llama a hablar, impone el deber de que se mantenga con el lenguaje su indeterminación. La llamada a hablar, en la medida en que es irreductible y antecede al hablar al cual da lugar, compromete a que no se hable de ella. Este compromiso para con la negación que se deniega, es a la vez absoluto y relativo. Como absoluto, contiene la negativa radical a hablar del envío, del envío en cuanto tal, en su mismidad; y debido el desdoblamiento de toda negación, este contenido se deniega como seguimiento interminable y repetitivo de eso cada vez otro de lo cual hace las veces el envío y a lo cual llama, y como seguimiento del hacer las veces del envío, del referir retornando y revolucionando. Como relativo, el deber de no hablar de lo que hace hablar, obliga a no hablar recta o literalmente de él para preservar el desbordamiento del envío con respecto al sentido, pero, por este mismo motivo, obliga también a no valerse de un discurso figurado que gira en torno a la promesa de un sentido diferido a cuya presencia aspira. Esta obligación se deniega refiriendo al envío mediante desvíos trópicos, desvíos que dirigen a otros envíos, que cada vez se hallan en vez de otros envíos, haciendo las veces de otros

[18] La insistencia de Derrida en la determinación del otro como «singularidad cualquiera» (cfr. *Sauf le nom,* ob. cit., pág. 92) es notoria. Esta delimitación que liga al otro con «cualquiera anónimo», con «quienquiera», con «cada uno indeterminado» expresa para él no la reducción, sino justamente el respeto por la «verdad del otro» (cfr. «La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)», ob. cit., pág. 35). La expresión más destilada de esta verdad es, quizá, la fórmula casi-tautológica que él acuñó y que dice: «todo otro es todo otro»; «todo otro», es decir, «cada otro», el otro que es cada vez único, es «todo otro», es decir, «totalmente, absolutamente, otro», infinitamente otro en su singularidad (cfr. «Donner la mort», ob. cit., págs. 76, y 80 y s.). No hay, pues, *el* otro, o mejor: *El* Otro (Dios, por ejemplo), hay un otro que no puede sino ser como cualquier otro: «"todo otro es todo otro" significa que "todo otro es singular", que todo es singularidad, así pues que todo es cada uno, proposición que sella el contrato entre la universalidad y la excepción de la singularidad» (ibíd., pág. 84). Esta alianza entre lo universal y lo singular, se confirma como pacto que sella la unión del otro con el «yo», pues no hay «yo» que no pueda ser «cualquiera», un tercero que como tercero, como otro, es siempre un «yo singular en general» (cfr. «Poétique et politique du témoignage», en *Derrida,* Michaud Ginette y Marie-Louise Mallet (eds.), París, Éditions de l'Herne, 2004, pág. 534).

envíos. Por último, la exigencia de no hablar que da lugar al hablar requiere no referirse al envío con un nombre único, no designarlo con la misma palabra, sustraerlo a la designación, sustracción que se deniega refiriéndose a él de una manera específica, dirigiéndose al envío llamándolo de una forma específica que es siempre la misma, es decir, dirigiéndose a él como a esa referencia singular que es cada vez única, y por tanto, cada vez otra, en cada caso una invención del acto de dirigirse a ella[19].

La escritura de Derrida es la respuesta que acoge, acepta y se entrega a la llamada del otro. En tanto que expresión de ese consentimiento, antes que nada: antes sobre todo que esa imagen negativa y distorsionada que hace de ella un cuestionamiento desestructurador o una crítica demoledora cuyo paso no conduce a nada; antes que ser algo así como la efigie de una morbosa devoción a la negatividad, de una adoración de la nada, es un *sí* dado al envío cada vez único que llega, una «afirmación»[20] de la negación que se deniega y que no es. Sostengo, pues, que la desconstrucción de Derrida antes que ser un movimiento desedimentador, es, «puede ser», una acogida hospitalaria que dice sí. Ciertamente, con esta atribución puedo confundir, puedo dar a entender que la anima cierto espíritu religioso, pero entiendo que esa confusión es tan inevitable, para la escritura de Derri-

---

[19] El inicio mismo de «Comment ne pas parler» es lo suficientemente explícito como para que no requiera más comentario. Derrida manifiesta ahí que al plantearse la posibilidad de la anterioridad del deber de hablar con respecto al hablar, ese deber que es por tanto también anterior a todo no-hablar, se le impone la *necesidad* y el *deseo* de «hablar del rastro» (cfr. ob. cit., pág. 145) —la huella, el vestigio, el indicio, la señal, la marca, etc. A este Derrida, la enorme extensión de cuya obra no deja de proclamarlo coherentemente, no se le impone silencio, sino el hablar inagotable que no se despliega bajo el horizonte de la presencia: el «testimoniar en secreto» (cfr. Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot,* París, Galilée, 1998, págs. 32 y ss.), el «guardar el secreto perdiéndolo» (cfr. Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive,* París, Galilée, 2003, pág. 30), el mantener el secreto teniendo por norte la responsabilidad (cfr. «Poétique et politique du témoignage», ob. cit., pág. 522).

[20] Si por razones expositivas hasta aquí no he separado las significaciones que Derrida otorga al *sí* y a la *afirmación,* ahora que el *sí* va a pasar a ser por un momento nuestro «objeto temático», conviene reparar en que para Derrida no son reducibles entre sí, no lo son porque al *sí* no le corresponde ser un *acto,* estar dotado de la actualidad de una «aprobación», de una «afirmación», de una «confirmación», de una «conformidad», o de un «consentimiento» (cfr. «Ulysse gramophone» [1984], en Jacques Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce,* París, Galilée, 1987, pág. 124.), y porque el *sí* más allá de toda afirmación, en vez de confirmarla, hace imposible la llamada «metafísica de la voluntad» (cfr. «Nombre de oui», ob. cit., pág. 246).

da, como lo es aquella otra a la que me he referido y que la asimila con el nihilismo. Asentir a la llamada del otro que no es y que impone no hablar de él es convenir con la evocación que hace la teología negativa de Dios. Derrida advirtió muy pronto la posibilidad e irreductibilidad de esta asimilación y nunca ha dejado de constatarla, aunque al mismo tiempo nunca ha dejado de mostrar cómo tal posibilidad no puede ser comprendida como una necesidad[21]. No voy a entrar aquí, en el detalle de una diferencia que se afirma a través de la negación que se deniega y que gira en torno a varios ejes: el que media entre lo otro que el ser inconmensurable con el ser, y lo otro que el ser más que el ser; el que separa al otro que el ser como cualquier otro cada vez totalmente otro, del otro que el ser como el Todo Otro; el que divide el deber de no hablar sin fin del deber de no hablar hasta el silencio; o el que diferencia entre no hablar como un dirigirse del mismo modo a lo otro que el ser y un no hablar como un nombrar del mismo modo al otro que el ser. Más bien, pretendo, para terminar esta breve llamada de atención sobre Derrida, incidir sobre una faceta que hasta ahora sólo me he limitado a mencionar en diversos momentos de mi exposición: el posible encuentro en la separación entre la negación que deniega y se deniega, y el «sí».

Derrida afirma la llamada del otro[22], asiente a ella, consiente con ella, le responde[23], pero este «sí» es inmediatamente más de uno. En

---

[21] Aparte de algunas referencias puntuales repartidas a lo largo de ella, los dos lugares determinantes de la obra de Derrida en los que ésta explora en general esa posibilidad y especifica los términos de la diferencia entre la teología negativa y la desconstrucción, son los ya mencionados «Comment ne pas parler» y *Sauf le nom.*

[22] Sin entrar aquí en el detalle de una de las diferencias esenciales del pensamiento de Derrida: la que distingue al *sí* del *puede ser,* me parece imprescindible aludir a ella para resaltar que en Derrida la apertura a la llamada del otro, la acogida hospitalaria, no arranca de una «positivación» del otro. Como he indicado anteriormente (cfr. nota 4), Derrida no puede ser confundido sin más con un «pensador de la alteridad», la rotunda afirmación de que «todo otro es todo otro», según la cual la alteridad no puede ser más que denegada, encuentra justamente expresión «esclarecedora» en la meditación que Derrida dedica a la cuestión del *puede ser,* uno de cuyos fragmentos adelanta: «Realmente un *puede ser* que no puede ser aún determinado como dubitativo o escéptico, es el puede ser de esto que *queda por* pensar, hacer, vivir (a muerte). Ahora bien, este *puede ser* no viene solamente "antes" que la cuestión (la encuesta, la investigación, el saber, la teoría, la filosofía), vendría, para hacerla posible, "antes" que la aquiescencia originaria que introduce de entrada la cuestión del otro» («Politiques de l'amitié», ob. cit., págs. 58-59).

[23] Las dos referencias mayores para el seguimiento de la cuestión del *sí* y de la afirmación en Derrida, de un *sí* incondicional que se anticipa a cualquier demolición o desedimentación, a cualquier reducción a la nada, y que además separa al trabajo de la desconstrucción del «trabajo de lo negativo» según lo piensa la dialéctica hege-

tanto que sí dado al deber de hablar anterior a todo hablar, antecede y se diferencia de todo acto de habla. Es un sí presupuesto y corroborado, pues, por la interrogación[24], por la negación, pero también por ese otro acto performativo que es la afirmación[25]. Aquel sí a la promesa y, a la vez, memoria del hablar, es un sí por venir que ya ha tenido que tener lugar, un sí que no viene a presencia, un sí que no es[26]. Este otro sí, en cambio, se hace presente como expresión de la voluntad del sujeto que lo enuncia, es un sí que es. Un sí «archi-originario», siempre presupuesto por otro sí empírico, manifiesto, al que le es asignable un sujeto y un objeto, todo esto parece apuntar que la afirmación de Derrida es desde el principio doble, que son dos los sí de

---

liana, son quizá los ya citados «Nombre de oui» y «Ulysse gramophone». De este último, extraigo una primera indicación de la meditación de Derrida sobre el sí como respuesta que se consagra al otro: «Si ya es muy difícil decir algo seguro, con seguridad metalingüística, sobre esta palabra singular: *sí,* que no nombra nada, que no describe nada, cuyo estatuto gramatical y semántico es de lo más enigmático, al menos creemos poder afirmar de ella esto: *it must be taken for an answer.* Tiene siempre la forma de una respuesta. Sobreviene tras el otro, para responder al requerimiento o a la pregunta, al menos implícita, del otro, aunque sea del otro en mí, de la representación en mí de otra palabra [...] El *sí* tiene siempre el sentido, la función o la misión de una *respuesta,* incluso si esta respuesta, lo veremos también, tiene a veces el alcance de un compromiso originario e incondicional» (pág. 70).

[24] «La pregunta (y con ella todas las formas de la negación, de la investigación, de la crítica) envuelve en ella una afirmación, al menos el "sí", la afirmación sin otro contenido que el otro, precisamente, al cual le es dirigido un rastro, aunque sea en la noche» («Privilège», ob. cit., pág. 28.)

[25] «Por su dimensión radicalmente no constatativa o no descriptiva, incluso si dice *sí* a una descripción o a una narración, *sí* es de cabo a rabo, y por excelencia, un performativo. Pero esta caracterización me parece insuficiente. Antes que nada porque un performativo debe ser una *frase* y una frase lo bastante dotada de sentido por sí misma, en un contexto convencional dado, como para producir un acontecimiento determinado. Ahora bien yo creo, sí, que, para decirlo en un código filosófico clásico, *sí* es la condición transcendental de toda dimensión performativa. Una promesa, un juramento, una orden, un compromiso implican siempre un *sí, yo firmo.* El *yo* del *yo firmo* dice y se dice *sí* incluso si firma un simulacro» («Ulysse Gramophone», ob. cit., págs. 125 y s.).

[26] La no presencia del *sí* que hace memoria y que se promete, supone para Derrida la imposibilidad de una ontología del *sí,* puesto que ésta, la ontología, consiste siempre en «el discurso del ser de una presencia» (cfr. «Nombre de oui», ob. cit., pág. 247). Pero, esta imposibilidad procede de algo mucho más determinante que de una especie de desajuste de la capacidad de la ontología para hacer del *sí* uno de sus pensamientos. No se trata sólo para Derrida de que el *sí* archi-originario no pueda ser apropiado por la ontología, de que el sí no sea propiamente ontológico, sino de que es el *presupuesto* desde el cual la ontología tiene lugar (cfr. «Ulysse Gramophone», ob. cit., pág. 132). La ontología no puede apropiarse del *sí,* porque el *sí* es lo que da lugar a todo enunciado ontológico.

que trata. Sin embargo, que *sí* sea más de uno, no significa que se pueda sin más calcular su número y se pueda decir de él que son dos, no significa tampoco, sin más, que *sí* sobrepasa la unidad excediéndola con la indeterminación de lo que se extiende hasta lo incontable porque forma una serie infinita: la secuencia interminable de unos sí que proclaman su homogeneidad[27]. Para Derrida, *sí* excede en efecto la multiplicidad calculable, pero en la medida en que el exceso se configura como delimitación de lo que es cada vez único, en la medida en que *sí* se pliega a la «lógica» de la vez, y de este modo cada vez un sí, que no puede sino ser único, hace las veces de otro sí único, está dado originariamente como remplazamiento de lo irremplazable, como repetición de lo irrepetible[28]. No hay, entonces, un sí singular, simple, desde el que sea posible comenzar un cómputo, ni en lo que refiere al sí que no es, ni en lo que refiere al sí que es. El *sí* queda fuera de toda cuenta, porque no hay sí que se origine como mismidad o ipseidad de la afirmación, sino que el *sí*, que en cada caso es único, tiene lugar en tanto que desdoblado por una repetición que es a la vez un desvío[29]. Ahora bien, esta relación que se anticipa a la unidad, que impide en realidad dar cuenta del *sí*, es a su vez una relación desdoblada: la repetición según la cual cada sí acontece como el retorno y la revolución de otro sí, compromete al sí que no es con el sí que es, y este compromiso altera todo ordenamiento de los dos sí. Así: el sí que no es, anterior al sí que es, no puede entenderse como el sí archi-originario del que este otro dependería, pues, justamente porque no viene a presencia, sólo posee la condición de una huella

---

[27] Cfr. «Ulysse Gramophone», ob. cit., pág. 127.

[28] Cfr. «Nombre de oui», ob. cit., págs. 246 y ss.

[29] La estructura repetitiva del *sí* archi-originario, tal como la describen las siguientes palabras de Derrida, puede ser tenida como el ejemplo de la repetición que compone y descompone cada *sí:* «Suponemos un primer *sí,* el *sí* archi-originario que ante todo compromete, promete, consiente. Por una parte, en su misma estructura, es una respuesta. Es *con anterioridad segundo,* al venir tras una solicitud, una cuestión u otro *sí.* Por otra parte, en tanto que compromiso o promesa, debe *al menos* y previamente ligarse con una confirmación en un próximo *sí. Sí* al próximo, dicho de otro modo, al otro *sí* que ya está ahí pero queda, sin embargo, por venir. [...] Este "segundo" *sí* está a priori envuelto en el "primero". El "primero" no tendría lugar sin el proyecto, la puesta o la promesa, la misión o la emisión, el envío del segundo que está ya ahí en él. Este último, el primero, se desdobla por anticipado: *sí, sí,* por anticipado asignado a su repetición. Como el segundo *sí* habita al primero, la repetición aumenta y divide, parte de entrada el *sí* archi-originario. Esta repetición que representa la condición de una apertura del sí, la amenaza también: repetición mecánica, mimetismo, por tanto, olvido, simulacro, ficción, fábula. Entre las dos repeticiones, la "buena" y la "mala", hay a la vez corte y contaminación» («Nombre de oui», ob. cit., pág. 247 y s.).

inscrita en el sí que se hace presente, de tal modo que sin este sí que lo repite, lo imita y lo distorsiona, no tendría lugar. El primer sí, el que asiente al deber de hablar, y está por ello presupuesto en el acto de habla que dice sí, es ya segundo con respecto a éste a través del cual se anuncia y el cual lo refiere, ya segundo con respecto a éste que por seguirlo, por sucederlo, por resultar fruto del envío del primero, es segundo en relación con este que es segundo en relación con él. El trastorno que introduce este desorden en la afirmación advierte, pues, de que para Derrida no hay *el sí,* de que *sí* desborda todo cálculo, es inconmensurable con respecto a toda cuenta, a todo dar cuentas; de que su incalculabilidad procede de que sólo tiene lugar el envío del sí o el sí como envío: «como un envío a sí mismo, un re-envío de sí a sí que no se libra nunca y, a la vez, no se recibe»[30], el *sí* en cada caso único que cada vez hace las veces de otro sí y de lo otro que sí, la afirmación como envío a y de la negación que se deniega.

La desconstrucción, decía arriba —y termino—, es antes que nada una acogida hospitalaria, pero la llamada que ella oye y ante la que despliega su *sí* es siempre el eco distorsionado de una supuesta llamada originaria, ella asiente al retorno de la llamada originaria que revoluciona a la llamada originaria, por eso ese asentimiento contiene la negación de la llamada originaria y la negación del silencio absoluto que ocupa el lugar de aquella cuando es negada, la negación de la nada.

[30] «Ulysse Gramophone», ob. cit., pág. 133.

Capítulo 14

La posibilidad de la ontología

Javier de la Higuera Espín

La radicalidad y el alcance de la cuestión ontológica es en la filosofía contemporánea inversamente proporcional a la dependencia de ese cuestionamiento con respecto a la filosofía de la subjetividad, de manera que podría decirse que sólo cuando este marco teórico específicamente moderno se ha criticado, se ha abierto el espacio para un pensamiento ontológico radical. No es de extrañar que la cuestión ontológica haya tenido que plantearse, además, en términos crítico-negativos (no necesariamente dialécticos) con respecto al edificio filosófico-metafísico, con vistas a recuperar una conceptualidad o experiencia premoderna o, incluso, más allá, prefilosófica, si es que hacemos remontar el subjetivismo hasta los primeros desarrollos sistemáticos de la metafísica platónico-aristotélica. En Nietzsche y Heidegger el problema ontológico se ha planteado en ese sentido como un *contradiscurso* del discurso ontológico-metafísico tradicional, como una destrucción o desconstrucción de la propia historia de la ontología y, por tanto, como un discurso intempestivo y, hasta cierto punto, atópico o «heterotópico», por alzarse en un paradójico lugar que está fuera de todos los lugares: esa paradoja o contradicción espacial parece acechar al discurso ontológico desde todos los frentes o, si se quiere, definirlo o hacerlo posible como espacio de la paradoja o la contradicción. Volveremos sobre ello.

Aunque Heidegger asume el *pathos* intempestivo de la genealogía nietzscheana[1], la diferencia entre los contradiscursos ontológicos de Nietzsche y Heidegger es la que separa una desconstrucción propiamente genealógica, como la de Nietzsche, de una desconstrucción fenomenológica, como la de Heidegger. La primera lleva a cabo el cierre del ámbito ontológico como tal al encontrar, en el lugar mismo del origen metafísico *(Arché, Ursprung),* una *ausencia.* La fenomenológica, por el contrario, pretende reabrir la posibilidad de la ontología. Veremos, no obstante —esa será nuestra cuestión—, en qué sentido esta apertura y aquel cierre han de coincidir necesariamente.

La «destrucción» ontológica que se plantea Heidegger en los años veinte es un recurso en el marco del método fenomenológico y de su imperativo de «ir a las cosas mismas», único método que, a juicio de Heidegger, hace posible la apertura o el planteamiento de la cuestión ontológica: «La ontología sólo es posible como fenomenología» (SyT, § 7, pág. 58). El § 6 de *Ser y tiempo* aclara que la destrucción pretende «...alcanzar la fluidez de la tradición endurecida, y de deshacerse de los encubrimientos producidos por ella» (pág. 46; «alcanzar la fluidez» traduce *Auflockerung,* aligerar; «ablandar», traduce Gaos), con vistas, por tanto, a encontrar «...las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser» *(loc. cit.).* No se puede negar que la intempestividad de la tarea ontológica es entendida positivamente como el camino de «...una apropiación productiva del pasado» (SyT, § 6, pág. 45). En este mismo horizonte de *Ser y tiempo,* el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* presenta la destrucción o desconstrucción *(destruktion, Abbau)* como uno de los tres momentos del método fenomenológico, junto con la reducción y la construcción[2]. La reducción sería la reorientación de la mirada, del ente comprendido ingenuamente, al ser de ese ente. En el texto citado, Heidegger tiene el cuidado de aclarar que esta reducción no es la de Husserl, la cual consistía en una reconducción de la mirada desde la actitud natural hacia la inmanencia de las vivencias intencionales de la conciencia. En cierto modo, su sentido es el contrario ya que la reducción husserliana pretendía poner entre paréntesis la creencia natural en el ser, lo

---

[1] Incluso define explícitamente su tarea como genealogía en el § 3 de *Ser y tiempo.* Allí se refiere a «...la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva...» (traducción de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pág. 34. A partir de ahora se citará esta edición como SyT).

[2] Véase en la traducción española de J. J. García Norro (Madrid, Trotta, 2000), § 5, págs. 46-49.

que expresa bien la práctica incompatibilidad que, a juicio de Husserl, hay entre fenomenología y ontología[3]. Como complemento a esta desviación de la mirada, que es la reducción, la construcción sería el gesto de dirigirse positivamente al ser en una libre proyección *(Entwurf)* que deja atrás al ente. Por último, la destrucción debe permitir el acceso a las cosas mismas. Es necesaria a consecuencia del carácter histórico de la propia investigación filosófica y de la existencia de interpretaciones tradicionales que impiden una comprensión genuina del ser y que deben poder ser desmontadas («...no podemos afirmar, como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser y de la comprensión del ser que pretenden comprender», ibíd., pág. 48). La destrucción lleva a cabo «un regreso a la tradición» cuya finalidad es la «apropiación positiva de ella» (pág. 49). La «Caracterización de la idea y función de la ontología fundamental» que Heidegger hace en el curso de Marburgo del año 1928 especifica que el sentido de la destrucción es tan positivo como que se trata de recobrar la vitalidad originaria de los problemas filosóficos fundamentales, constitutivos de «la esencia metafísica del Dasein», fijados o petrificados por la tradición y así «aniquilados en su función esencial» *(in ihrer wesentlichen Funktion zunichte machen)*[4]. Lo apropiado por la destrucción ontológica es, por tanto, una vitalidad y una radicalidad, algo en cierto sentido inapropiable, de manera que la ontología está siempre, por ese motivo, a causa de sus propias exigencias metodológicas, en un paradójico estado de autorebasamiento: la exigencia, que planteaba el curso de 1928, de «mantener viva y susceptible de transformación» *(GA,* 26, pág. 198) la problemática, se encierra de modo latente en la ontología como una tendencia a transformarse ella misma y a abrirse a «su reversión» *(«...ihrem Umschlag, ihrem μεταβολή»)* en lo que Heidegger llama en este lugar «metontología», especie de óntica metafísica en que la ontología se desborda desde sí misma y en la que se suprime y realiza a un tiempo[5].

---

[3] Sobre esta conversión ontológica de la fenomenología de Husserl a Heidegger, véase J.-L. Marion, «L'étant et le phénomène», en *Réduction et donation,* París, P.U.F., 1989, págs. 65-118.

[4] «Y porque esta tradición extrínseca y su tratamiento en la historia de la filosofía le niega a los problemas la vida, y esto significa: la transformación, y busca sofocarlos, por eso ha de lucharse contra ella. [...] Esto es lo que entiendo por destrucción de la tradición» *(Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* Klostermann, Fráncfort del M., 1978, *GA,* 26, pág. 197. Se cita por la traducción de P. Oyarzun, proyecto Fondecyt 1940295, edición electrónica en www.philosophia.cl).

[5] Ver ob. cit., págs. 199-200. Volveremos sobre este asunto.

No entremos aún en la estructura y en las consecuencias de esta radicalidad ontológica autodestructiva. De momento, basta con delimitar el espacio en que la ontología fundamental heideggeriana define su posibilidad. Esto ocurre en el ámbito del conocimiento apriórico o trascendental, como conocimiento cuya condición posibilitadora misma reside en la distinción entre el ser y el ente. En el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Heidegger dibuja con transparencia ese ámbito y define su posibilidad: «...es la distinción [de ser y ente] que constituye la ontología» (§ 4, trad. esp., pág. 4), distinción con la que «...entramos en el campo de la problemática filosófica» *(loc. cit.).* «Ciencia del mundo trastocado» *(Wissenschaft von der verkehrten Welt)* se llama aquí a la ontología. Mundo reducido por el método fenomenológico y traspasado en dirección al ser. No mundo reducido a fenómeno para una conciencia, donación de una presencia y evidencia. El concepto de fenómeno y, con él, la definición y el alcance de la fenomenología, cambian radicalmente desde esta nueva perspectiva ontológica con respecto a la fenomenología de Husserl, adquiriendo, como ha visto Marion, «una profundidad» de la que antes carecía[6]. El fenómeno no es ya lo que está dado y como tal es patente, sino lo que, debiendo mostrarse en sí mismo, no lo hace de modo inmediato, sino que permanece con frecuencia «oculto», «encubierto» o «disimulado». El fenómeno es lo que ha llegado a manifestarse sin estar de entrada manifiesto. El § 7 de *Ser y tiempo* ha fijado el concepto de esa fenomenalidad que no se define ya en términos de presencia sino de inapariencia y que, por tanto, caracteriza al ser como fenómeno inaparente. Un concepto de fenómeno cuyo necesario correlato *(Gegenbegriff)* es el concepto de encubrimiento[7]. La ontología como ciencia trascendental es pues una empresa de reapropiación o de fenomenalización de algo ausente.

El curso de 1928 lo decía con una palabra: *Urtranszendenz.* El ser es la «architrascendencia» en que se funda toda intencionalidad óntica, toda la «trascendencia vulgarmente entendida» *(GA,* 26, pág. 195). Por ello, el objeto principal de la ontología fenomenológica, en tanto que fenomenología de lo inaparente, es, no ya tal o cual fenómeno presente, sino la fenomenalidad misma como aquella dimensión apriórica o trascendental que posibilita el aparecer de los entes presentes. Si la diferencia ser/entes define la posibilidad misma de la

---

[6] Ver ob. cit., pág. 90.
[7] Ver SyT, pág. 58.

ontología, como señalaba Heidegger en el curso de 1927, la tarea difícil que esa diferencia impone al mismo tiempo es conducir a los entes hasta el punto límite en que, a través de ellos y, *en cierto modo,* más allá de ellos, ya no se vean los entes, sino que se deje ver su mismo venir a presencia, su ser, el ser. Tarea difícil porque si la ontología fenomenológica camina en vista del ser (del ser del ente), sin embargo, es mirada al ente mismo (SyT, § 2, pág. 29: «...*lo interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo»), mirada que ve el «en tanto que tal» del ente[8]. El espacio ontológico no designa, por tanto, un afuera con respecto al ámbito óntico. La trascendencia ontológica no llega a sobrepasar la inmanencia del fenómeno óntico, sino que más bien —empleando la expresión de Marion— «la conduce a su término»[9]. ¿Qué designa ese término o ese extremo?

Si la diferencia ontológica es, confiesa Heidegger en el curso de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* «completamente oscura en su esencia», es, en gran medida, porque no es una distinción precisa que se pueda hacer en un espacio ontológico ya constituido, sino la diferencia que «...soporta y rige algo como lo ontológico en general» *(loc. cit.).* No es una cosa que estuviera presente y «que se pudiera saber» («ella —dice Heidegger— no es aprehendida en un conocimiento», *GA,* 29/30, pág. 519), sino una distinción que *acontece* o *tiene lugar (geschehenden Unterschied).* Precisamente, continúa el texto del curso citado, si no tuviera lugar, nosotros no podríamos siquiera tener «...la experiencia de *lo que,* cada vez, el ente *es* y *cómo* es en sí mismo...» *(loc. cit.).* La tarea ontológica de una fenomenalización del ser es, en su propia ejecución, la tarea de mostrar, y

---

[8] El curso de 1929-1930, publicado como *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* había encontrado en el «en tanto que tal» el espacio de lo ontológico: «...cada enunciado, cada opinión, no es ontológica. Sólo lo es el enunciado que se pronuncia sobre el ente en tanto que tal, es decir, bajo el punto de vista de lo que hace del ente un ente, el 'es' —y es justamente lo que denominamos ser del ente. Lo ontológico es lo que contempla el ser del ente. La diferencia ontológica es esta distinción que contempla el ser del ente. Es más exactamente la distinción en que se sitúa todo lo que es ontológico, distinción que lo ontológico presupone, de alguna forma, como su posibilidad propia» *(Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* Fráncfort del M., Klostermann, 1983, *Gesamtausgabe,* 29/30, pág. 521. Se cita cotejando con la traducción francesa: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-solitude,* traducción de D. Panis, París, Gallimard, 1992, pág. 515).

[9] J.-L. Marion, ob. cit., pág. 101: «La trascendencia de la fenomenalidad no atraviesa la inmanencia del fenómeno, sino que más bien la conduce a su término. La trascendencia del ser lleva al ente al extremo, como verdadero volver a las cosas mismas».

producir ella misma, ese movimiento por el que cada ente se ve conducido al límite o extremo inmanente en que se hace manifiesto en tanto que tal ente. El «mundo trastocado» que constituye su objeto es el mundo, no simplemente como globalidad de entes, según el concepto natural de mundo, sino el mundo como fenomenalidad o manifestación *(Offenbarkeit)* de los entes.

Pero realmente ese mundo está vaciado de contenido óntico. Si el conocimiento de la naturaleza (del ente intramundano, en su «mundicidad») significa una «desmundanización» que «omite» o «pasa por alto» *(überspringt:* SyT, § 14, pág. 94) el fenómeno del mundo, al contrario, la mostración de éste necesita operar su des-entificación o —dicho en relación con el problema de la temporalidad originaria— su «des-presentación» *(Entgegenwärtigung:* SyT, § 75). Si la diferencia ser/entes hace posible la apertura de este espacio ontológico, esa apertura y ese espacio se abren a la mirada fenomenológica a través de la propia diferencia ontológica puesta en marcha como actividad diferenciante o temporalizante consistente en una operación de reducción radicalizada de carácter nihilizador, que *muestra* el surgimiento del ente manifiesto, su misma fenomenalidad, a partir de un espacio no-óntico, a partir de la nada[10]. Llevar a cada ente a su extremo es operar su «anonadamiento» o «reducción a nada» *(Nichtung),* lo cual es la esencia de la nada según *¿Qué es metafísica?*[11]

La ontología, cuya condición de posibilidad es la diferencia ontológica, en su exigencia radical de ir del ente al ser y tendencialmente dirigida —como se planteará en la conferencia *Tiempo y ser* (1962)— al ser sin el ente, en los cauces metódicos de la fenomenología se ve arrastrada al empeño de mostrar al ser como fenómeno de

---

[10] En *Kant y el problema de la metafísica* (1929), afirma Heidegger: «El conocimiento ontológico no solamente no crea al ente, sino que en ningún sentido se refiere temática y directamente a éste. Pero ¿a qué se refiere entonces? ¿Qué es lo conocido por este conocimiento? Una nada» (traducción de G. B. Roth, México, F.C.E., 1981, págs. 107-108). En la página siguiente «Nada significa: no un ente, pero, al mismo tiempo, 'algo'». Heidegger se refiere al «objeto trascendental» kantiano que, según él, es en esencia un «horizonte puro» que ha de mantenerse abierto de manera que, sin ser temático, debe «estar en la mirada» para poner en primer plano los entes que en él salen al encuentro.

[11] Véase *¿Qué es metafísica?,* en *Hitos,* Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 101. La traducción de *Nichtung* como «anonadamiento» es de Zubiri (su traducción de *¿Qué es metafísica?* en Santiago de Chile, Editorial Cruz del Sur, 1963, pág. 39). J.-L. Marion traduce «reducir a nada» *(réduire à rien)* (en ob. cit., pág. 268, nota 42). Ambas traducciones parecen preferibles al «desistimiento» de Cortes y Leyte en la edición española citada.

la fenomenalidad, como «protofenómeno» *(Urphänomen)*[12]. Esa fenomenalización del ser se hace, sin embargo, solidaria e inseparable del movimiento de reducción nihilizadora, de manera que el empeño de mostrar al ser como fenómeno, hace aparecer, quizás como lo irreductible a toda reducción, al mismo tiempo que como su culminación, la nada: como lo aclaraba el prefacio de 1949 a *De la esencia del fundamento* (1929), la nada «...es el ser experimentado a partir de lo ente»; la diferencia ontológica, «...es el no entre ente y ser»; una y otra «...consisten en nihilizar *(nichten)*»[13]. ¿Es la pregunta por la nada sólo —como se sostiene en *Introducción a la metafísica* (1935)— un «indicador de nivel» y un «signo»?[14] ¿Se trataría, por tanto, de una nada que es *índice* de la esencialidad del ser y que debe remitir de manera positiva en última instancia al mismo ser? ¿Se trata, por el contrario, de una nada positiva que, como se reconoce en *¿Qué es metafísica?,* «pertenece originariamente al propio ser»? ¿Qué significaría esta «pertenencia originaria»? ¿Se trataría, en definitiva, de la coherencia de una ontología que sólo se puede realizar, según después veremos, como *meontología?*

El problema por el que la ontología, en el mismo momento en que alcanza su posibilidad y su ámbito, se topa con su límite y su acabamiento, es el del lugar desde el que se opera la reducción, el lugar ontológico. Este lugar es, para Heidegger, el Dasein. La distancia que Heidegger tomó con respecto a Husserl, y en definitiva con respecto a la filosofía del sujeto, a propósito del significado de la diferencia ontológica, concierne a esta cuestión: el modo de ser del sujeto. Para Husserl, el ego está fuera del ser y, por ese motivo, puede convertirse en el fundamento inconmovible del mundo, a costa, claro está, de que la ontología *no tenga lugar,* a costa, pues, de producir su deseventualización. La diferencia ontológica husserliana, como diferencia entre entes, encierra este vaciamiento ontológico del ego trascendental y hace, en definitiva, imposible la ontología[15]. Salvar este escollo y abrir la ontología significa *eventualizarla* pero, con ello, hacemos que el lugar ontológico y, por tanto, el propio discurso de la

---

[12] «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», en *Kierkegaard vivant,* París, Gallimard, 1966, pág. 192 (en español en *¿Qué es filosofía?,* edición de J. L. Molinuevo, Madrid, Narcea, 1980, pág. 111).

[13] En *Hitos,* ed. cit., pág. 109 (traducción modificada).

[14] La traducción española: «El modo de preguntar por la nada puede regir [*gelten*] como escala [*Gradmesser*] y signo [*Kennzeichen*] del [*für*] modo de preguntar por el ente [*Seienden*]» (traducción de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1980, pág. 62; *Gesamtausgabe,* 40, pág. 27).

[15] Véase J.-L. Marion, ob. cit., págs. 183 y ss.

ontología, existan *en* el mundo. ¿Supone esto un callejón sin salida para la ontología? Hacer posible la ontología significa encontrar un espacio para ella en el mundo, como lugar de donde surge y hacia el que revierte[16]. Con ello, lo que se encuentra es su origen o fundamento óntico, de modo que la circularidad entre lo óntico y lo ontológico, característica de la ontología fundamental en la medida en que se aborda como analítica existencial, es la «co-originariedad» de la donación de ente y ser en la existencia fáctica del Dasein[17]. Desde esta órbita, aparece la «copertenencia» de comprensión del ser y comportamiento con respecto al ente. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* planteaban claramente esa vinculación: «No hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente» (ob. cit., pág. 389). La correlación y, por tanto, la diferencia, también la separabilidad («...lo diferente, ser y ente, es algo diverso o incluso separado —*geschieden*», *GA*, 26, pág. 190)[18], de esos dos elementos, se halla latente en la existencia del Dasein y, a partir de ella, «se desarrollan». A eso se debe, aclaraba aún el curso de 1927, que haya dos posibilidades formales de objetivación, igualmente fundadas en la existencia fáctica del Dasein: la del ente, como ciencia positiva, y la del ser, como «ciencia temporánea o trascendental, ontología, filosofía» (ob. cit., pág. 389). Que las dos se originen igualmente en la existencia del Dasein, y que éste no tenga la posibilidad de un comportamiento directo con respecto al ser, no suponen para Heidegger la renuncia a la posibilidad de una «objetivación del ser» *(Vergegenständlichung des Seins)* que, al contrario, es para

---

[16] «...la filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*» *(Ser y tiempo,* § 83, edición española citada, pág. 449).

[17] Véanse *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* ed. cit., pág. 381: «El ente y el ser son develados co-originariamente *(gleichursprünglich)...*» *(GA,* 24, pág. 456).

[18] Aunque esa separación no sea la que es posible entre cosas, sino una *archiseparación,* un «separar haciendo espacio» *(auseinanderschliessen),* o apertura del «espacio de todos los espacios». En el curso del año 1941, *Conceptos fundamentales:* «Esa separación del ente y el ser mantiene separado a lo diferenciado y esta separación es en sí una distanciación y distancia que tenemos que reconocer como espacio de todos los espacios...» (edición española en Madrid, Alianza Editorial, 1999, traducción de Manuel E. Vázquez, pág. 82). Nos preguntaremos más adelante si no podría estar determinada esa archiseparación como el espacio de una *transición o transacción entre ente y ser.*

él «el acto fundamental de la constitución de la ontología» (ob. cit., pág. 383). Todo parece como si se reunieran aquí dos motivos contrapuestos, dos impulsos en el seno de la ontología que se anulan mutuamente. Unas líneas más abajo del texto citado, se señalan los dos peligros o extremos que debe evitar la filosofía: el de la reducción de lo óntico a lo ontológico, al privar a la ontología de su fundamento fáctico (aquí cita a Hegel) y el peligro de la reducción de lo ontológico a lo óntico, al no hacerse cargo de los necesarios presupuestos ontológicos de cualquier explicación óntica. A pesar de identificar los peligros que harían imposible la ontología y establecer el ámbito de su posibilidad, ésta se hace depender de una definitiva superación de la eventualidad existencial de la ontología, como si ella sólo fuera un accidente a evitar o a superar y no la propia estructura posibilitante de la ontología[19]. Recordemos que al final de *Ser y tiempo,* Heidegger consideraba que éste es el «...problema fundamental, que sigue estando 'velado': ¿puede la ontología fundarse *ontológicamente* o requiere también un fundamento *óntico,* y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?» (SyT, pág. 450). Nosotros reformularíamos esa incertidumbre quizás de otro modo: ¿hasta que punto es la analítica existencial algo «provisional», como consideraba el Heidegger de *Ser y tiempo*[20], o, por el contrario, es *la única posibilidad* de la ontología?

Aunque el Dasein no tenga un acceso directo al ser, su proximidad a él es mayor que al propio ente. Proximidad que no deja de ser problemática: no es la proximidad de lo que podemos experimentar como algo presente o evidente, sino la proximidad de lo que, por ser más próximo aún, pasamos por alto[21]. Gracias a esa proximidad distante, el Dasein puede acceder (indirectamente) al ser. Su proximidad es pre-ontológica y, como tal, sólo es la lejanía propia de una posibilidad o «tendencia de ser» (SyT, § 4, pág. 37), que ha de ser desarrollada a través de un movimiento de alejamiento con respecto

---

[19] El tono de incertidumbre con que concluye *Ser y tiempo* lo dejaba ya claro: «Es necesario buscar un [Heidegger anota en su ejemplar «no 'el' único»] *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo.* Si es el *único* o el *correcto,* sólo puede juzgarse *después de la marcha*» (edición española, pág. 450).

[20] «...el análisis del Dasein no sólo es incompleto, sino que, por lo pronto, también es *provisional* [*vorläufig*]» (§ 5, edición española, pág. 41).

[21] «...lo extremadamente próximo [*Übernahe*], aquello que siempre hemos pasado por alto *(übersehen)* a causa de su proximidad» *(Conceptos fundamentales,* ed. cit., pág. 128). En «La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'» (1943), una afirmación semejante: «...algo muy próximo, lo más próximo, y que, precisamente por ser sólo eso, pasamos siempre por alto» (en *Caminos de bosque,* traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1996, págs. 239-240).

a lo que, de manera inmediata, es más próximo y familiar. Ese movimiento propio del Dasein es el acontecer de la diferencia ontológica. Sólo por ello es posible la ontología. La existencia es «...estar llevando a cabo esta distinción [entre ente y ser]» *(Los problemas fundamentales de la fenomenología,* ed. cit., págs. 379-380; *GA,* 24, pág. 454-455) y, por ello, la ontología no puede simplemente hallarse en estado germinal en el espacio de una interioridad preexistente: el espacio de la ontología es el afuera, espacio abierto como una brecha por la diferencia ontológica (¡brecha abierta *en* la propia diferencia ontológica!) y que define o delimita al Dasein como apertura. El Dasein reside en esa brecha y, por ello, su proximidad al ser es alejamiento respecto a todo espacio de familiaridad y propiedad, y a todo sí mismo. ¿Hasta qué punto depende la ontología de la apertura del Dasein? ¿Hasta qué punto se reduce a ella? ¿Hasta qué punto esa eventualización, como antes señalábamos, de la ontología, la hace posible pero realizándola o consumándola, confundiéndola con el acontecer de lo que acontece, abriéndola en su cierre, cerrando por fin su apertura indefinida y su búsqueda sin término?

La posibilidad de la ontología, el sentido de lo que representa su apertura, si apertura o cierre, parecen depender de la diferencia entre el Dasein y los entes o, dicho de otro modo, depender de que la existencia sea el signo ontológico exclusivo (y excluyente) de un ente radicalmente distinto de todos los otros entes. La ontología fundamental en la órbita de *Ser y tiempo* parece depender de un privilegio del Dasein que, sin embargo, amenaza con obstruir, al mismo tiempo, la apertura del espacio ontológico. Para mantener una ontología con pretensión objetivadora o fenomenalizadora (objetivación o fenomenalización del ser), es necesario el mantenimiento de esta distinción fundamental Dasein/entes, ya que el Dasein sólo puede operar el reenvío al ser (la diferencia ontológica sólo puede efectuarse como traspasar los entes) si él mismo es de antemano radicalmente diferente de los entes, si entre ellos cabe trazar *un límite absoluto*[22]. De tal manera que la diferencia ontológica (y la propia ontología que ésta hace posible) se reduce, en último término, a la diferencia entre el Dasein y los entes.

La dependencia última de la ontología, y el sentido de su apertura o su cierre, se cifra en las experiencias existenciales en que se abre o se muestra el fenómeno del ser en el momento mismo en que el

---

[22] Véase J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question,* París, Galilée, 1987, págs. 85-90.

Dasein delimita su propiedad y establece su absoluta diferencia frente a los entes, experiencias de la distancia donde ésta se recoge y pretende acortarse a través de la reducción de la proximidad o presencia de lo entitativo. Experiencias, pues, de presentación de lo ausente a través de la despresentación de lo presente. Se trata de la angustia y el aburrimiento, como experiencias reductivas, en el sentido fenomenológico de la palabra. En *Ser y tiempo* la angustia abría el fenómeno del mundo en cuanto tal, de manera que llevaba al Dasein de vuelta del ente intramundano ante sí mismo, a la propiedad de su ser como poder ser sí mismo[23]. La angustia es experiencia de la nada en tanto que experiencia de la exposición de la existencia, apertura a un no-estar-en-casa *(Unheimlichkeit)* originario y, por tanto, apropiación que es, al mismo tiempo, la despropiación *(Enteignis,* anota Heidegger en el margen) que hace posible una estancia ontológica. La angustia sería, pues, la experiencia del acceso de un ente a la esfera ontológica a través de, y gracias a, su finitud radical: la finitud del Dasein como condición de toda ontología[24]. En *¿Qué es metafísica?* (1929), la angustia adopta el papel cuasi-metódico de experiencia reductora de la totalidad del ente en dirección al ser. Pero lo que con ella aparece no es el fenómeno del ser sino, como antes vimos, el de la nada: «La propia nada, como tal, estaba aquí» (edición esp., pág. 100). ¿Puede ser la nada un fenómeno?, ¿tiene sentido una mostración de la nada y qué relación tienen la nada y el ser? La esencia de la nada es, dice Heidegger, «el anonadamiento» o «reducción a nada» *(die Nichtung),* es decir, el remitir *(verweisen),* en su rechazo *(abweisung)* del ente, al ente en totalidad, que se revela como «absolutamente otro respecto a la nada» (ob. cit., pág. 102), es decir, que se revela como tal ente, apareciendo desnudo el hecho de que es: «Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada» *(loc. cit.)*[25]. En la angustia «se sien-

---

[23] Véase *Ser y tiempo,* § 40 (ed. esp. cit., pág. 210). Sobre la angustia y el aburrimiento como «experiencias reductivas», ver J.-L. Marion, ob. cit., págs. 111-118, 249-302.

[24] Véase *Kant y el problema de la metafísica,* ed. cit., págs. 195: «La revelación de la constitución del ser del ser-ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como elemento decisivo para posibilitar la comprensión del ser».

[25] En *Kant y el problema de la metafísica:* «La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia— si el ser-ahí, en el fondo de su esencia se asoma a la nada» (ed. esp., pág. 199).

te uno extraño» (pág. 100) pero esa extrañeza *(Unheimlichkeit)* es, en *¿Qué es metafísica?,* la propia del ente que, por primera vez, se hace visible, aunque estaba tan próximo a nosotros que no lo veíamos; se trata de la extrañeza provocada por lo que reclama un por qué[26]. La angustia es la experiencia ontológica por excelencia: experiencia de la extrañeza y de la despropiación, experiencia de la finitud, como «...ese continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente»[27]. Sin embargo, al articularse como pregunta, al convertirse en el modo de ser de un ente privilegiado, esa experiencia se traduce en modo de apropiación. La pertenencia de la nada al ser («La nada no es el concepto contrario a lo ente sino que pertenece originariamente al propio ser», ed. cit., pág. 102), o la finitud del propio ser, de que hablan *¿Qué es metafísica?,* envían a la trascendencia privilegiada del Dasein, a su particularidad, a diferencia del animal y, por supuesto, de los demás entes, de ser capaz de proyectar o configurar un mundo.

La conferencia de 1929 había establecido de modo inequívoco este envío o referencia de la nada al Dasein proyectivo: «Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia» (ob. cit., pág. 102); «...el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada» (pág. 106). La nada pertenece, pues, al ser porque es condición del proyecto del ser realizado por el Dasein en el horizonte de su comprensibilidad. De tal modo que el acontecer de la diferencia ontológica *se reduce a,* o *se identifica con,* la proyección que realiza y que es el Dasein: «...la *proyección* —se dice en las últimas páginas del curso de 1929-1930— es el verdadero *acontecimiento de la distinción entre el ser y el ente* (eigentliche *Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem).* La proyección es la irrupción de la distinción en este 'entre-dos' *(Zwischen).* Ella hace primero posible lo que es distinguido en su posibilidad de ser. La proyección *desvela el*

---

[26] «Reducir a nada [*nichten*] no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad, revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada» (en *Hitos,* edición española, traducción modificada, pág. 102). Una páginas más adelante: «Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el '¿por qué?'» (ob. cit., pág. 107).

[27] *Kant y el problema de la metafísica,* ed. esp., pág. 200.

ser del ente»[28]. La proyección es la capacidad del Dasein de configurar un mundo en el que el ente deviene manifiesto en su ser, en que aparece en tanto que tal ente. En la proyección, el Dasein, como ente que ex-siste, es el acontecer *(Geschehen)* cuya «esencia fundamental» *(Grundwesen)* es la transición entre estar lanzado a posibilidades y mantenerse sujeto a lo efectivo, ser, por tanto, que está ausente, «...pero que existe en la ausencia»[29].

La angustia, de ese modo, se revela como confirmación de la diferencia Dasein/entes, lugar de conversión de una diferencia ontológica, que tiene lugar como expropiación y anulación del privilegio diferencial del Dasein, en diferencia definidora en que éste se apropia de sí: la angustia como manera de evitar que el acontecer de la diferencia ontológica conduzca a la disolución o total despropiación de la mismidad del Dasein. La angustia, en tanto que experiencia reductora en el contexto de la ontología fenomenológica, es una reacción, un mecanismo de defensa, podría decirse en lenguaje freudiano, ante la amenaza de la existencia como acontecer de la diferencia ontológica que anula esta diferencia realizándola de modo concreto. La angustia es experiencia del desamparo, de la exterioridad del no-estar-en-casa, pero introduce ya en ella el proyecto encaminado a evitar el trauma dirigiendo o disponiendo el curso de la situación[30]: ¿es la an-

---

[28] *GA,* 29/30, pág. 529 (traducción francesa citada, pág. 522). En el curso de Marburgo de 1928: «El ser no 'es', sino que se da solamente en tanto que existe Dasein. En la esencia de la existencia hay trascendencia, esto es, dar mundo *(geben von Welt)* ante todo y para todo ser relativamente a, y cabe *(Sein zu und bei)* el ente intramundano» (traducción citada modificada; *GA,* 26, pág. 195). Pero aquí también reside el peligro de que la objetivación del ser a través del proyecto del Dasein, se reduzca a un proyecto óntico (ver sobre ello *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* ed. cit., págs. 383-384).

[29] Transcribo el pasaje entero: «El ente de un género completamente original, que es penetración hacia el ser, es lo que llamamos Dasein. Es el ente del que decimos que *existe,* es decir, *ex-sistit,* que es, en la esencia de su ser, el hecho de salir fuera de sí mismo sin abandonarse, sin embargo. El hombre es este 'no poder permanecer' y sin embargo, 'no poder dejar el lugar'. Al proyectar, el Dasein que está en él *lanza* constantemente al hombre en las posibilidades y así lo mantiene *sujeto* a lo que es efectivo. Así lanzado, el hombre es, en el lanzamiento, una *transición* [*Übergang*], transición en tanto que esencia fundamental del acontecer [*Geschehen*]. El hombre es la historia [*Geschichte*], o mejor: la historia es el hombre. En la transición, el hombre está *sustraído,* y está entonces esencialmente *'ausente'* [*Abwesend*]. Está ausente en un sentido fundamental —nunca ahí, sino ausente en tanto que *se despliega a lo lejos* en *lo que ha sido* y en el *porvenir.* Está au-sente y nunca ahí, pero es *existente* en la au-sencia [*Ab-wesenheit*]» *(GA,* 29/30, pág. 531; traducción francesa, pág. 524).

[30] En «Inhibición, síntoma, angustia» (1926), Freud ha analizado la angustia como reacción del yo ante un peligro, dotada de una función defensiva. La angustia

gustia sólo el signo de la recaída del proyecto ontológico en la mera proyección óntica?

La angustia es, como experiencia fundamental de una despropiación apropiante, símbolo o cifra del proyecto ontológico como tal. Símbolo o cifra de la *estructura de ausencia* que hace posible y que socava al mismo tiempo toda la empresa onto-fenomenológica occidental: estrategia de apropiación de lo inapropiable, intento de presentación de lo impresentable. En el proyecto ontológico heideggeriano, unas condiciones de posibilidad llevadas al extremo de su radicalidad y universalidad conducen a la ontología a su misma imposibilidad o, si se quiere, a su posibilidad a través de su autolimitación o autorrebasamiento. En la ontología fundamental heideggeriana se encontraría ese doble movimiento de cierre y de apertura que la sitúa al final y al comienzo, al mismo tiempo, de lo que podemos pensar hoy día. Las dificultades del proyecto ontológico que Heidegger plantea en torno a 1930 conciernen, como es sabido, a su mismo punto de partida en una analítica existencial del Dasein, al hecho de que la ontología es sólo —como ya se confesaba al final del primer capítulo de *Ser y tiempo*— «...la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo...» (SyT, pág. 37). La radicalidad propia de la ontología concierne a su eventualización existencial, al hecho de que, como hemos visto, la diferencia ontológica que hace a la ontología posible, se realice como existencia del Dasein. Ahora bien, la ontología fenomenológica tiene la finalidad de llevar a cabo una objetivación o fenomenalización del ser, aunque su punto de partida y su radicalidad existencial ponen sin embargo constantemente en entredicho esa objetivación. Sabemos cuál ha sido el *giro* a que Heidegger somete su propio programa, así como su crítica a la filosofía existencialista por su antropologismo, por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo* (1947).

Pero no demos el paso autocrítico de Heidegger más allá de la analítica existencial. Vayamos un poco más despacio y mantengámonos precisamente en aquello que hace inviable ese proyecto ontológi-

---

sería una señal afectiva del peligro, que el yo puede llegar a desarrollar intencionadamente, con objeto de iniciar la inhibición que le ponga a salvo de un impulso instintivo amenazante. La angustia es reacción a una pérdida o a una separación (reacción ante la falta de objeto que satisface las necesidades) y está referida a la situación originaria del trauma natal, aunque luego es reproducida como señal de socorro en situaciones peligrosas con el objeto de dirigir su curso: «El yo, que ha experimentado pasivamente el trauma, repite ahora activamente una reproducción mitigada del mismo, con la esperanza de poder dirigir su curso» (en *Obras completas de S. Freud*, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, 1973, vol. III, pág. 2.879).

co y que quizás reserva una posibilidad de reinicio. La radicalidad de ese proyecto reside precisamente en que integra dentro de sí, como *su propio a priori estructural,* su ceguera y su misma imposibilidad. De nuevo, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Heidegger reconoce la necesidad de las falsas interpretaciones ontológicas, en tanto que «tienen su fundamento y su necesidad en la existencia histórica del Dasein» (ob. cit., pág. 383), y no en meros errores intelectuales. Es más, en la misma interpretación del ser como temporalidad, dice Heidegger, «...podemos estar totalmente convencidos» de que se esconde una falsa interpretación[31]. Podríamos decir que esta es la virtud de una ontología que, como la de Heidegger, se ha eventualizado ella misma: admitir como esenciales sus callejones sin salida, como si fueran sus hallazgos más productivos. El callejón sin salida, se dirá en el curso de Friburgo, de semestre de verano de 1941, es «...el rasgo que caracteriza al ser en propiedad»[32]. ¿No significa esto que la radicalización eventual de la ontología debe implicar necesariamente su limitación o cierre como forma de realización concreta?

Es la consecuencia lógica que Heidegger extraía, ya en 1928, de ese movimiento de radicalización por el cual la ontología fundamental ha de autorrebasarse o autolimitarse. En el curso de Marburgo de

---

[31] Y añade: «Iría contra el sentido del filosofar y de toda ciencia si no quisiéramos comprender que, junto con lo auténticamente visto y genuinamente interpretado, convive una falsedad fundamental. La historia de la filosofía muestra cómo toda interpretación ontológica, respecto del horizonte que le es esencialmente necesario y de su certeza, se parece más a un buscar a ciegas que a un preguntar inequívocamente metódico. Ya el acto fundamental de la constitución de la ontología, es decir, de la filosofía, la objetivación del ser, o sea, *del proyecto del ser sobre el horizonte de su comprensibilidad,* y justamente este acto fundamental, está condenado a la falta de certeza y continuamente expuesto al peligro de ser tergiversado...». (ed. cit., pág. 383).

[32] «De esta forma nos encontramos entre dos límites igualmente infranqueables: de una parte al pensar y al decir 'el ser (es)' hacemos del ser un ente, renegando con ello de la obra propia del ser: *el ser es desechado por nosotros.* Pero, por otra parte, nunca podemos renegar del 'ser' y del 'es' dondequiera que experimentemos un ente. [...] ...debemos intentar experienciar que, puestos entre ambos límites, somos traspuestos a una estancia única en su género de donde no hay salida alguna. Pero al encontrarnos traspuestos a esa carencia de salida, nos volvemos atentos al hecho de que también ese extremo callejón sin salida pueda proceder quizá del ser mismo. [...]...podríamos decir que es el ser lo que fuerza a este callejón sin salida y el que lo violenta. Así el ser mismo prueba ser, ante todo, dos cosas: ineludiblemente representado y no obstante inaprehensible. El que se pruebe de tal modo, como tal callejón sin salida, es lo que constituye justamente su esencia. El callejón sin salida que el ser, por decirlo así, conlleva, es el rasgo que lo caracteriza en propiedad» *(Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo, 1941,* edición española citada, págs. 120-122).

este año, *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz,* Heidegger había definido la tarea de la ontología fundamental en términos de una «radicalización» y una «universalización» del problema del ser. La primera, debe llevar al análisis de la peculiaridad del Dasein, en tanto que en él reside la comprensión del ser, y a la temporeidad como su constitución fundamental. La universalización concierne a la extensión de la tarea ontológica, más allá de la separación realismo/idealismo, a todo el ámbito de problemas fundamentales, «interdependientes entre sí», que encierra la pregunta por el ser. Heidegger menciona: a) el problema de la unidad de la idea de ser y de sus modificaciones regionales, b) el problema de la articulación fundamental del ser (esencia/existencia), c) el problema de la diferencia ontológica y, por último, d) el problema del carácter veritativo del ser[33]. Pero con este doble movimiento, lo que se aprehende es, a juicio de Heidegger, «...la interna y oculta vida del movimiento fundamental de la filosofía occidental» (pág. 196). No cabe duda de que asistimos a un momento trascendental desde el punto de vista histórico-filosófico, ya que lo que parece plantear Heidegger es la posibilidad actual de captar o absorber reflexivamente la propia vitalidad del movimiento histórico de la filosofía. Los problemas que ahora aprehende la ontología, dice, son los que vieron la luz en el inicio de la filosofía occidental; pero no es eso lo importante, lo que importa es que la repetición de este inicio consiste para Heidegger, no en fijar o definir los problemas fundamentales («...funestamente erróneo sería absolutizar estos problemas y aniquilarlos, así, en su función esencial», págs. 197-198), sino en dar a estos problemas «la posibilidad de transformarse». Lo realmente importante de esos problemas es, entonces, su misma problematicidad, su apertura, su vida, que ha de ser mantenida abierta a nuevas posibilidades[34]. Lo que este movimiento de radi-

[33] Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe,* 26, págs. 192-195.

[34] «La ontología fundamental es siempre una repetición de este antiguo, temprano precedente. Pero éste se nos transmite en la repetición sólo cuando le damos la posibilidad de transformarse. Pues ello lo demandan estos problemas mismos en conformidad con su esencia. Todo esto, como ha de exponerse detalladamente, tiene su fundamento en la historicidad de la comprensión del ser. Y es característico que la tradición, es decir, la transmisión extrínseca, le impida al problema, precisamente, transformarse. La tradición transmite sentencias y opiniones fijas, modos de preguntar y discutir. Ahora se llama a esta tradición extrínseca de las opiniones y de las posiciones suspendidas en el aire 'historia de los problemas'. Y porque esta tradición extrínseca y su tratamiento en la historia de la filosofía le niega a los problemas la vida, y esto significa: la transformación [*die Verwandlung*], y busca sofocarlos, por eso ha de lucharse contra ella» (ob. cit., pág. 197, traducción citada).

calización y universalización de la ontología implica es la finitud de la ontología y, por tanto, de la filosofía («...el filosofar es esencialmente cosa de la finitud...»), finitud que no consiste para Heidegger simplemente en la incapacidad para traspasar unos límites sino en que «la problemática central» encierra, en su simplicidad *(Einfachheit),* una riqueza *(Reichtum)* que demanda cada vez «un nuevo despertar» *(ein neues Wachwerden,* pág. 198). Es totalmente coherente con el punto de partida en la finitud del Dasein, que «...toda concreción de la filosofía fáctica tiene que sacrificarse también a esta facticidad» (pág. 198), sacrificio que consiste en que la ontología de la finitud ha de tomar conciencia reflexiva de la propia finitud de la ontología (renunciando a su orgullo y comprendiéndose en su finitud, planteaba *Kant y el problema de la metafísica,* pág. 110), y realizar el movimiento de autosuperación o de autodesprendimiento que la consuma, acabándola al tiempo que abre otras posibilidades nuevas[35].

Ya conocemos el nombre que Heidegger da en la «Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental» *(GA,* 26, 196-202) al resultado de ese movimiento ontológico: «metontología». Leamos el pasaje:

> De aquí resulta la necesidad de una problemática peculiar, que tenga por tema al ente en totalidad. Este nuevo cuestionamiento reside en la esencia de la ontología misma y resulta de su reversión, de su μεταβολή. Designo a esta problemática como *metontología (Metontologie).* Y aquí, en el dominio del preguntar metontológico-existentivo, está también el dominio de la metafísica de la existencia (sólo aquí cabe formular la cuestión de la

[35] «En lo que atañe a la ontología fundamental, ha de prestarse atención, sobre todo, a que precisamente la radicalidad y universalidad de esta problemática central, y sólo ella, conduce a ver que estos problemas son, desde luego, centrales pero, justamente por eso mismo, no son los únicos en su esencialidad. Dicho de otra suerte: la ontología fundamental no agota el concepto de la metafísica» (ibíd., pág. 199, traducción citada). Véase *Kant y el problema de la metafísica,* ed. cit., págs. 110-111. En la pág. 198 de esta obra, Heidegger se refiere de nuevo a esta cuestión: «Ciertamente hay que considerar que la elaboración de la íntima esencia de la finitud, que se requiere en atención a la fundamentación de la metafísica, debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta. De todo esto sólo se infiere que no puede lograrse una nueva reflexión sobre la finitud mediante un continuo intercambio y compensación de puntos de vista, para ganar finalmente el conocimiento absoluto y 'verdadero en sí' de la finitud, tácitamente incoado. Nos queda únicamente la elaboración de la problemática de la finitud como tal, que se patentiza en su esencia más propia cuando se la hace accesible al tomar como punto de partida y como guía inmutable la pregunta fundamental de la metafísica, originariamente concebida, la cual, sin duda, no puede pretender *nunca* ser la *única* posible».

> ética). [...] La metontología sólo es posible sobre la base y en la perspectiva de la problemática ontológica radical, y en unión con ésta; precisamente la radicalización de la ontología fundamental propulsa la mencionada reversión de la ontología desde ésta misma[36].

La metontología es «una óntica metafísica» que presta atención a la facticidad del Dasein y al fáctico ser-presente *(Vorhandensein)* de la naturaleza, en tanto que presupuestos ónticos necesarios de la comprensión del ser[37]. No se trata, claro está, de la reducción de lo ontológico a lo óntico, que el curso de 1927 consideraba uno de los peligros que la ontología debe afrontar, ni de la salida del espacio ontológico antes ganado o de su subordinación a una exigencia externa («...reside en la ontología fundamental la tendencia a una transformación metafisica originaria», pág. 199; «...reversión de la ontología desde ésta misma», pág. 200). Es la propia radicalización de la ontología fundamental la que impulsa esta transformación. ¿Por qué vuelta *(Kehre)* o reversión *(Umschlag)?* Se trata de la vuelta al lugar de origen de la ontología («La interna necesidad de que la ontología vuelva al lugar del que había partido...», pág. 199), que es el acontecer de la existencia finita. La analítica de la finitud está incompleta si no vuelve a la «totalidad originaria», es decir, a la «...síntesis que previamente no hemos llevado a cabo expresamente, sino que, por decirlo así, está siempre ya cumplida en nosotros y con nosotros en cuanto que existimos» (pág. 201). Pero lo importante de esta extraña operación de Heidegger es que la vuelta de la ontología hacia la eventualidad de la existencia finita es, al mismo tiempo que la confirmación de su fundamento finito o fáctico, la consumación de la eventualización del propio espacio ontológico: conversión de la propia ontología en un acontecer que se realiza de modo concreto en la existencia y que en ella se disemina como *praxis*. Heidegger la llama en este texto «arte de existir» *(Existierkunst),* aclarando que «este arte de existir no es la autorreflexión...» (pág. 201), que de modo no comprometido procu-

---

[36] Ob. cit., págs. 199-200 (traducción citada). Sobre la cuestión de la metontología, véase J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de «Sein und Zeit»,* París, P.U.F., 2002, págs. 481-483. Del mismo autor: «La Gesamtausgabe», en *Martin Heidegger,* L'Herne, 1983, págs. 467-468.

[37] El motivo general que justifica la metontología es que, para que se dé el ser, tiene que ser ya el ente: «Puesto que ser sólo se da en cuanto que ya el ente es, precisamente, en el ahí, reside en la ontología fundamental, de manera latente, la tendencia a una transformación metafísica originaria, que sólo se hace posible si el ser es comprendido en su plena problemática» (pág. 199).

ra la tranquilidad y dispensa de actuar, sino que, por el contrario, esa *praxis* u ontología eventual es «...la claridad del actuar mismo, la caza de posibilidades genuinas» *(loc. cit).* Una claridad sobre la finitud del obrar, que se alimenta sin embargo de la ilusión *(Täuschung)* de que la tarea que en este momento tenemos ante nosotros es «...la absolutamente única y necesaria»[38]. El movimiento de radicalización que Heidegger imprime al discurso ontológico es tal que, en el momento mismo en que establece la apertura de la posibilidad de la ontología, encuentra que ésta sólo se hace efectiva en la finitud de una realización concreta, que no es una posibilidad que baste con ser conocida («...no para que esta interna posibilidad sea simplemente sabida; sólo se la comprende en la realización...», pág. 201), sino que es la posibilidad que se abre en «...la concreción respectiva a cada momento de la diferencia ontológica» *(die jeweilige Konkretion der ontologischen Differenz:* pág. 202). Efectivamente, si la diferencia ser/entes era la condición de posibilidad de la apertura de la ontología, parece que la realización de ésta sólo es posible como una concreción diferenciante de esa misma diferencia, una diferencia que difiere de ella misma hasta el extremo de su disolución al ras de los entes, lo que evidentemente supone el cierre de la propia ontología. ¿Se trata sólo de la constatación de un fracaso, como ciertas declaraciones del mismo Heidegger harían pensar?

El curso de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* encontraba el punto en que la exploración del espacio ontológico, ya ganado o abierto por la diferencia ser/entes, sólo es posible poniendo un límite al movimiento de radicalización, dándose cuenta de que la tarea ontológica es «una tarea bien medida» *(ein wohl erwogene Aufgabe)* y que hay que evitar «...precipitarse en radicalismos», que más bien habría que dedicarse a «...realizar efectivamente una ontología sobre la base posible en el presente», sabiendo que ya «habrá ocasiones para radicalizar» *(GA,* 29/30, págs. 522-523). La situación

[38] Citemos el pasaje entero: «No sólo requerimos en términos absolutos de la analítica, sino que siempre tenemos, por así decir, que hacernos la ilusión de que la tarea de cada momento es la absolutamente única y necesaria. Sólo quien entiende este arte de existir, consistente en tratar en su acción lo empuñado en cada momento como lo absolutamente único, pero teniendo, al hacerlo, claridad sobre la finitud de este obrar, sólo ese comprende la existencia finita y puede tener esperanza de llevar en ésta algo a cumplimiento. Este arte de existir no es la autorreflexión, la cual es una caza descomprometida para desemboscar motivos y complejos, con los cuales uno se procura una tranquilidad y una dispensa de actuar, sino que es únicamente la claridad del actuar mismo [*die Klarheit des Handelns selbst*], la caza de posibilidades genuinas» (*GA,* 26, pág. 201; traducción española citada).

es realmente complicada y ambigua, hasta el punto de que, si en 1927 (en las lecciones de *Los problemas fundamentales de la fenomenología),* Heidegger establecía de modo inequívoco la ecuación ontología=filosofía, ahora, dos años después, en el curso referido, Heidegger confiesa con perplejidad lo contingente de esa asociación y, por tanto, lo precario (¡lo eventual!) de la misma ontología: «...no está escrito en ninguna parte que tenga que haber tal cosa como la ontología»[39]. La radicalización de la ontología es la que abre un espacio que hasta ahora la metafísica no había sido capaz de franquear pero, al mismo tiempo, el movimiento de radicalización lleva a bloquear o «anudar» *(unterbunden)* su problemática antes de poder desarrollarla. La radicalización de esta idea de la ontología, dice Heidegger, fue «un estadio necesario» *(ein notwendiges Stadium:* pág. 522) en el desarrollo de la problemática pero ahora «debe caer». Una radicalización sin límites, reconoce, conduciría a la recusación de toda ontología «por su misma idea», y a la sustitución de ésta «por otra cosa». Heidegger es plenamente consciente de que si esto ocurriera, lo que se perdería es el lugar *(Stelle)* mismo en que se produciría la sustitución de la ontología por otra cosa. De que, por tanto, no hay realmente sustituto para la ontología, sino sólo una finitud radical que es al mismo tiempo el acabamiento o finalización de la ontología y su apertura o exposición a la exterioridad que la atraviesa. Parece como si en este momento se hiciera manifiesto que la apertura y el cierre de la ontología son dos movimientos correlativos e inseparables, que la historia de la ontología, animada por un movimiento de radicalidad que ahora llega a su extremo, debe cerrarse o acabarse, como condición paradójica de su propia posibilidad.

El problema con el que nosotros nos tenemos que enfrentar es que ese movimiento de autolimitación de la radicalidad es incompatible con una diferencia ontológica que separe ser y entes, y que tendencialmente conduzca a la fenomenalización del ser al margen de los entes. Esa meta-radicalidad, auténtica *metabolé* que acaba con la radicalidad vertiginosa de la ontología (y que ha hecho de ella la tarea infinita de presentación de lo impresentable), abre el «espacio libre» («...fuera de los marcos y de las fronteras de las disciplinas artificiales», *GA,* 29/30, pág. 522) de una ontología cuya condición de posibilidad es la anulación de una diferencia ontológica objetivada y la consiguiente afirmación de una *transición* ser/entes.

---

[39] Ver: *GA,* 29/30, págs. 521-522 (véase trad. francesa citada, pág. 515).

Heidegger ha descubierto que la pretensión de traspasar el plano óntico en los cauces de una ontología fenomenológica conduce al extremo de la tarea de apropiación: ésta será la apropiación de lo inapropiable en tanto que inapropiable, la presentación de lo ausente en tanto que tal ausencia, y sólo de ese modo. Pero, es más, descubre que esa tarea es la estructura misma de la radicalidad ontológica tradicional, que ésta consiste en articular esa ausencia en forma de pregunta, iniciando una apertura indefinida que es capaz de disolver todos los horizontes de sentido. Aquí reside «el poder originario» o «la fuerza espiritual» propios de todo preguntar, en la medida en que, si es un preguntar originario —recordaba Heidegger en *Introducción a la metafísica*—, encierra como en filigrana la pregunta ontológica[40]. El descubrimiento heideggeriano es, sin embargo, mucho más que la mera constatación de un fracaso. Se trata del descubrimiento de la finitud de la ontología y, con ello, de que la ontología ha cerrado desde sí misma la apertura que la lanzaba al infinito de la idealidad para abrirse, como apertura finita, a la finitud de la existencia fáctica o eventual. No se trata, sin embargo, de un descubrimiento teórico sino de la reflexión-en-sí de lo que podemos llamar *la estructura melancólica* de la filosofía occidental, entendida como proyecto onto-fenomenológico. Dicha estructura constituye a la ontología como tarea infinita de restauración de una pérdida originaria, de (re)apropiación o (re)presentación de una ausencia imposible por principio de apropiar o de presentar. Estructura de aplazamiento o de post-posición, que ha mantenido abierta la cuestión ontológica desde los comienzos de occidente hasta nuestros días. No es casual que en el curso citado de 1929-1930, Heidegger se remonte a los *Problemata* aristotélicos (al conocido *Problema XXX* sobre la melancolía) para establecer después la conexión estructural entre melancolía y filosofía:

> La filosofía se mantiene, en tanto que acción creadora, acción esencial del Dasein humano, en la *tonalidad fundamental de la melancolía (der Grundstimmung der Schwermut)*. Esta melancolía concierne a la forma *(Form)*, no al contenido del filosofar; y esboza necesariamente de antemano para ella misma una tonalidad fundamental que delimita ese contenido de la interrogación filosófica[41].

Esta «forma» melancólica ha sido el motor de la filosofía como proyecto onto-fenomenológico. La radicalización (o meta-radicaliza-

---

[40] Véase *Introducción a la metafísica*, ed. cit., págs. 45 y 78.
[41] *GA*, 29/30, pág. 271 (traducción francesa citada, pág. 275).

ción) de éste, que Heidegger ha llevado a cabo, ha patentizado dicha estructura melancólica o *ab-senteísta* realizándola en su imposibilidad y, cerrando, por tanto, o agotando, su potencialidad de sentido. Se trata de una auténtica fenomenalización (en el límite mismo de la fenomenología) del discurso ontológico, su surgimiento u originación concreta como una materialidad finita y eventual en el orden de las materialidades. Comprobamos de nuevo que el cierre y la apertura no son movimientos en realidad diferentes, sino que se acompañan uno a otro, como el movimiento de una puerta giratoria que abre al cerrar y cierra al abrir. En el callejón sin salida y en el fracaso se halla, como antes veíamos, la virtualidad de una tarea que asume su finitud y su concreción. En la efectiva patentizacion de la imposibilidad de la tarea ontológica se encierra, al mismo tiempo, la constitución de una ontología que basa su posibilidad en el abandono de la pretensión de presentación o fenomenalización del ser. Apertura, pues, de la posibilidad de una ontología no re-apropiadora[42].

El gozne de esa puerta giratoria es la diferencia ontológica como diferencia que, en el curso de la eventualización finita de la ontología, se concreta y se diferencia ella misma, anulándose como diferencia de términos separables y como límite absoluto. En esa particular *fenomenología de la ontología* que Heidegger lleva a cabo, el lugar en que se produce la coincidencia de cierre y apertura es la experiencia del aburrimiento, una experiencia que, junto a la angustia, tenía en principio un importante papel en el acceso metódico al ámbito ontológico a través del camino indirecto que representa la singularidad ontológica del Dasein. Aunque *¿Qué es metafísica?* había dado una preeminencia a la angustia sobre el aburrimiento, el curso ya citado de 1929/30, da sin embargo, a este último, la mayor importancia como tonalidad afectiva *(Stimmung)* fundamental y constitutiva del Dasein, en relación con la cual, la angustia sería sólo «...una suer-

[42] La equivalencia entre ontología y reapropiación sólo se plantea en una ontología que no se ha cerrado a sí misma, es decir, que no ha operado la transformación finita o eventual que hace de ella su propio autorrebasamiento o «transinmanencia» (término con el que J.-L. Nancy designa el sin-lugar abierto en el mundo: ver *Le sens du monde,* París, Galilée, 1993, págs. 9, 94). Esa equivalencia, presente por ejemplo en un texto inaugural como *La différance* (1968), de Derrida, introduce el equívoco de que el pensamiento de la diferencia o de la escritura es necesariamente un pensamiento post-ontológico, o de que la différance es el movimiento mismo de salida de la ontología, cuando de lo que quizás se trata es del movimiento de cierre, como apertura de una ontología eventualizada en que se produce la excripción del sentido (ver J. Derrida, «La différance», en *Theorie d'ensemble,* París, Seuil, 1968, pág. 46).

te de respuesta o recuperación reactiva»[43]. En la conferencia de 1929, el aburrimiento era el estado de ánimo en que se desvela el ente en su totalidad al reunir a todas las cosas, incluido uno mismo, por «una común y extraña indiferencia» (ob. cit., pág. 98). Esa desvelación, afirma Heidegger a continuación, es «el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí» (ob. cit., pág. 99). Pero como estado de ánimo en el que nos encontramos en medio de lo ente en su totalidad, el aburrimiento «oculta la nada» que, sin embargo, se mostraría en la angustia. La preminencia que el curso de 1929-1930 concede al aburrimiento no tiene ya sin embargo relación con el acceso a la nada, una nada que en el marco trascendentalista que impregna el tratamiento de la angustia en *Ser y tiempo* y en *¿Qué es metafísica?,* enviaba, como hemos visto, a la trascendencia ontológica privilegiada del *Dasein.* El aburrimiento es ahora, por el contrario, índice de una experiencia que ataca la dignidad ontológica del Dasein humano, su capacidad de envío al ser[44]. El aburrimiento señala el punto en que la proximidad entre el Dasein humano y el animal es máxima: si la característica del ser humano es ser «configurador de mundo» *(weltbildend),* frente al animal, «pobre de mundo» *(weltarm),* y a la «ausencia de mundo» de la piedra *(weltlos)*[45], en el aburrimiento se hace manifiesta la entrega a algo que se le niega, el ente en su totalidad, al igual que el animal, en su aturdimiento *(Benommenheit)* característico, estaba expuesto a algo no-manifiesto *(offenbar)* pero en cierto modo abierto *(offen)*[46]. Heidegger reconoce que «en apariencia», el

---

[43] G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal,* Valencia, Pretextos, traducción de A. Gimeno, 2005, pág. 85. Sigo aquí la interpretación que hace el pensador italiano del tema del aburrimiento en Heidegger. Ver también del mismo autor: «La passion de la facticité», en *Heidegger. Questions ouvertes,* París, Collège International de Philosophie, 1988, págs. 63-84.

[44] Véase J.-L. Marion, ob. cit., pág. 292.

[45] «En este momento escogemos más bien un *tercer* camino, el del *examen comparativo.* Hemos oído que el hombre es sólo un *fragmento del mundo,* es también dueño y servidor de este mundo en el sentido de que 'lo tiene'. El hombre tiene (el) mundo. ¿Qué hay del resto del ente, que es también, como el hombre, un fragmento del mundo, es decir, de los animales, las plantas, las cosas materiales (las piedras, por ejemplo)? ¿Son sólo fragmentos del mundo, a diferencia del hombre, que también *tiene* el mundo? ¿O bien el animal tiene también (el) mundo, y cómo? ¿Es de la misma forma que el hombre o de otra? ¿Cómo hay que entender este 'de otra forma'? ¿Qué pasa con la piedra? Unas diferencias aparecen aquí, aunque todavía de manera sumaria. Las fijamos a través de tres tesis: 1. la piedra (lo que es material) es *sin mundo;* 2. el animal es *pobre de mundo;* 3. el hombre es *configurador de mundo*» *(GA,* 29/30, pág. 263; trad. francesa citada, pág. 267).

[46] «El Dasein se encuentra así entregado al ente que se rehusa en totalidad» *(GA,* 29/30, pág. 210). «Si el comportamiento [del animal] no es una relación con

aturdimiento animal está «en la más inmediata cercanía» del aburrimiento humano y de su característica fundamental, que es «la seducción o fascinación *(Gebanntheit)* del Dasein en el seno del ente en totalidad», pero que entre ellos hay «un abismo *(Abgrund)* que ninguna mediación puede, en ningún sentido, franquear» *(GA,* 29/30, pág. 409). ¿Realmente hay un abismo tal? El animal no está cerrado al ente, sino sólo al «en tanto que tal» del ente, a su fenomenalidad o manifestabilidad *(Offenbarkeit)*. Su apertura a aquello que lo absorbe o que lo atrapa (lo que Heidegger denomina su desinhibidor: *Enthemmende)* es, en cierto modo, una ex-posición, un estar fuera de sí, que presta realmente al animal la constitución de un Dasein:

> ...por su apertura a lo que desinhibe, el animal está, en su aturdimiento, esencialmente expulsado hacia algo diferente de él. Ciertamente, esto otro distinto de él no puede nunca serle manifiesto ni como ente ni como no-ente. Pero en tanto que factor desinhibidor, con todos los casos de desinhibición que implica, este otro distinto de él introduce una *conmoción esencial* [*wesenhafte Erschütterung*] en la esencia del animal *(GA,* 29/30, pág. 396).

¿Es esta «conmoción esencial» del animal una ex-sistencia o Dasein en él? El acceso del Dasein humano al «en tanto que tal» de los entes no parece ser radicalmente diferente. La estructura de su estar-en-el-mundo era en el § 32 de *Ser y tiempo* el marco para analizar el «en tanto que tal» como una estructura *a priori* del comprender: la simple visión de algo es ya visión de algo «en tanto que» tal cosa, por tanto, algo es explícitamente comprendido en la medida en que comparece en el mundo, dentro de él, en referencia a la totalidad de significatividad y de remisiones que constituye el mundo, de modo que el «en tanto que tal» designa la exposición existencial, la apertura del Dasein como su estancia entregada al mundo[47]. Cuesta seguir pensando en el abismo infranqueable que Heidegger confesaba.

Más bien, el resultado de este análisis comparativo es la constatación asombrada —dicho con las bellas palabras ya citadas de *Kant y el problema de la metafísica*— de «...ese continuo temblor, si bien ge-

---

el ente, ¿es, entonces, una relación con la nada? ¡No! Pero si no es una relación a nada, es que siempre es una relación a alguna cosa, que debe pues necesariamente *ser* y que *es*. Ciertamente. Pero la cuestión es saber si el comportamiento no es precisamente una relación a algo, de manera tal que aquello *con lo que* se relaciona, sin implicarse con ello, esté para el animal *de una cierta forma abierto* [*offen*] —lo que no significa, sin embargo, que sea *manifiesto* [*offenbar*] *como ente*» *(GA,* 29/30, 368).

[47] Véase *Ser y tiempo,* § 33, ed. cit., pág. 181.

neralmente secreto, que es común a todo lo existente»; el descubrimiento de una inquietud o curiosidad ontológica diseminada en todo lo existente y a través de su misma existencia. El Dasein y el animal están ambos unidos en aquello que es la *Stimmung* propia de todo pensamiento, la apertura a un cierre. Lo que la experiencia del aburrimiento abre no es un nuevo espacio que le estuviera simplemente vedado al animal. El aburrimiento, en tanto que experiencia ontológica fundamental, abre a lo no-manifiesto en tanto que tal. El gesto ontológico se revela de ese modo, en su radicalidad, como apertura a un cierre, como la apropiación de lo inapropiable en tanto que tal inapropiable, gesto en que se acaba la vertiginosa tarea ontológica de presentación, al convertirse su imposibilidad en una experiencia finita[48]. Con esta coincidencia de apertura y cierre, la experiencia ontológica se realiza y se consuma como *experiencia de lo imposible* (y como imposibilidad de la experiencia): experiencia de una ausencia radical —no ya la propia del ser como ausencia de entes, sino la propia ausencia de ser— que habita toda presencia y desde la cual se abre toda posibilidad efectiva, experiencia por tanto de la «posibilitación originaria»[49]. Este movimiento de la imposibilidad es el que pone en juego o hace que acontezca una posibilidad ontológica nueva en la que la pérdida del privilegio ontológico exclusivo del Dasein huma-

---

[48] En Schopenhauer, otro pensador que da una importancia fundamental al aburrimiento, éste representa la imposibilidad de la experiencia positiva de la felicidad o, si se quiere, la experiencia de la imposibilidad de un presente pleno (véase *El mundo como voluntad y representación,* traducción de A. Burdeau, edición francesa, P.U.F., 1966, págs. 403, 865, 1337). Agamben aproxima la cercanía de animal y Dasein hasta la coincidencia de *Lichtung* y *Nichtung:* «Lo abierto, lo libre-del-ser no nombran algo radicalmente diferente a lo no-abierto-ni-cerrado del medio animal: son la aparición de un no-desvelado como tal, la suspensión y la captura del no-ver-la-alondra-lo-abierto. La joya engastada en el centro del mundo humano y de su *Lichtung* no es más que el aturdimiento animal; [...] La *Lichtung* es verdaderamente, en este sentido, *lucus a non lucendo:* la apertura que pone en juego es esencialmente la apertura a un cierre y el que mira en lo abierto ve sólo un cerrarse, sólo un no-ver» (ob. cit., pág. 89).

[49] «Del hecho de ser dejado en suspenso por el ente que se rehusa enteramente, forma parte al mismo tiempo el hecho de ser reducido a este extremo de la posibilitación verdadera del Dasein como tal. Así determinamos el *estado de demorarse que es específico de la tercera forma* [de aburrimiento profundo]: es el *estado de ser reducido a la posibilitación original* [ursprüngliche Ermöglichung] *del Dasein como tal» (GA,* 29/30, pág. 216; traducción francesa, pág. 219). En la pág. 529: «El objeto de la proyección no es ni la posibilidad ni la efectividad —la proyección no tiene objeto: ella es el hecho de *abrirse por la posibilitación.* En esta apertura se desoculta el lazo original de lo posible y de lo efectivo, de la posibilidad y de la efectividad como tales» (traducción francesa, pág. 522).

no hace sin embargo posible que los entes finitos alcancen su dignidad ontológica. El cierre de la ontología fenomenológica es la apertura de una ontología en que la existencia no es privativa del ser humano, sino que es —con la expresión de Nancy— «un existencial mundial»: el animal y la piedra también existen[50]. Si el Dasein es el ente que habita en la ausencia, como decía Heidegger al final de su curso de 1929/30, es porque la ausencia es el lugar paradójico que habitan todos los entes, el lugar vacío del espaciamiento de todos los existentes finitos y su común apertura o exposición recíproca: la existencia como singularidad originaria del ser.

La posibilidad de la ontología no pasa *en la actualidad* por el trascendental de la diferencia ontológica, sino por su anulación. La diferencia ser/entes designa sólo el infinito movimiento del ser finito, la disolución o retirada del ser en la existencia finita y singular. Si la ontología ha de hacerse cargo del acontecer del ser, debe comenzar por pensar lo que constituye su (im)propiedad más (in)esencial: su *transitividad.* Esa es la apuesta que se plantea hoy al pensamiento. Heidegger: «El ser *es* el ente. Aquí el 'es' habla transitivamente...». Nancy:

> «...una transitividad por la cual el ser es, y no es más que, en toda existencia, el infinitivo de su existir...»; «'El ser' no es sino *ser,* el verbo (...). Y no ese verbo intransitivo que la lengua nos da, sino un verbo 'ser' transitivo, que no existe: 'ser lo existente', como se diría 'hacer, o fundar, o comer lo existente', pero precisamente no transmitiendo ninguna cualidad o propiedad, transmitiéndo*se* solamente, transmitiendo *al* existente ese *a* de la tranmisión...».

Foucault/Deleuze:

---

[50] J.-L Nancy llega a afirmar con cierta provocación «...la piedra es libre» *(L'expérience de la liberté,* traducción española de P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 177). Más explícitamente, en la pág. 82: «...el ente en general *existe* también de cierta manera y singularmente. Se podría decir: porque la existencia *es en el mundo,* el mundo como tal también existe, existe en la existencia propia de la existencia que está fuera de sí: *este* árbol existe en su singularidad, y en el espacio libre donde se desarrolla o se tuerce singularmente. No se trata de un subjetivismo, el árbol no me aparece así, se trata de la realidad material del ser-en-el-mundo del existente finito, cuya finitud comporta la existencia efectiva del mundo como singularidad de la existencia en sí» (pág. 82, nota). En *Le sens du monde*: «Que el hombre o el *Dasein* en él —en él fuera de él— tenga que 'ser el ahí' (el *da* o el ahí), como lo quiere Heidegger, es decir, que articule la apertura como tal, y que esta articulación forme su ipseidad misma, o su *humanitas,* todo eso sólo puede ser articulado con rigor a su vez si antes y en primer lugar es reconocido el trascendental o el existencial del tener-lugar-ahí de todas las cosas. [...] Este existencial es *lo mundial*» (París, Galilée, 1993, págs. 238-239).

> Imaginemos (...) una ontología en la que el ser se diría de la misma forma de todas las diferencias pero que no se diría más que de las diferencias. [...] ...las diferencias volverían por sí mismas, al decirse el ser, de la misma manera, de todas, no siendo el ser ya la unidad que las guía y las distribuye, sino su repetición como diferencias[51].

La transitividad del ser anula, pues, la diferencia ontológica: el ser que es transitivamente el ente no difiere de él, según la diferencia óntico-ontológica, pero su in-diferencia encierra el diferir infinito de esta misma diferencia (lo que Derrida ha llamado *différance).*

Esta nueva posibilidad de la ontología no es la reformulación de la pregunta por el sentido del ser y no va en busca de una nueva tesis sobre el mismo. Su espacio se abre, como hemos visto ya, a partir del cierre del proyecto onto-fenomenológico. Esta nueva posibilidad cierra el proyecto de apropiación del sentido del ser para abrir el ser como sentido, es decir, como la común, libre y circulante existencia de los existentes finitos[52]. Esto no quiere decir que esa posibilidad resida en la óntica, o que la ontología se reduzca a ésta. Ese ser que no se distingue del ente y que transita en él (que no es lo otro del ente, al tiempo que no es ningún ente, porque es *el entre los entes)* es un ser inesencial, un ser que carece de toda propiedad y presencia: *ser transido de nada.* De ahí que la ontología que hoy día es posible tenga que ser necesariamente *meontología.* No porque, como una teología negativa, sólo pudiera alcanzar su objeto, a causa de lo inefable de éste y de sus propias limitaciones, por el lado negativo, sino porque su tema es el tránsito de nada en nada. Es aquí donde Nietzsche representa para Heidegger el desafío y donde, al mismo tiempo, constituye *nuestra posibilidad.* Es cierto, como ve Heidegger, que la genealogía nietzscheana mina la posibilidad de la ontología, en tanto que su resultado es un ser que se evapora y desaparece, según la conocida sentencia

---

[51] La cita de Heidegger es de «¿Qué es eso de la filosofía?», 1955, (en *¿Qué es filosofía?,* ed. cit., pág. 54). Las de Nancy: *La création du monde ou la mondialisation* (París, Galilée, 2002), pág. 88; «Un pensamiento finito» (en *Un pensamiento finito,* trad. de J. C. Moreno, Barcelona, Anthropos, 2002), pág. 9. La de Foucault se extrae de su deleuziano texto sobre Deleuze «Theatrum Philosophicum», 1970, (en *Dits et écrits,* París, Gallimard, 1994, vol. II), pág. 91.

[52] Sigo aquí los términos de J.-L. Nancy en *Être singulier pluriel:* «El 'sentido del ser' no es una propiedad que viniera a cualificarlo, llenarlo o a finalizar la donación bruta del 'ser' puro y simple. Es más bien el hecho de que no hay 'donación bruta' del ser... [...]. *...el ser mismo nos es dado como sentido.* El ser no *tiene* sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es a su vez su propia circulación —y *nosotros* somos esta circulación» (París, Galilée, 1996, pág. 20).

de *El crepúsculo de los ídolos*. Y que considerar esa nada como algo nulo es, además, recaer en la metafísica, de modo que Nietzsche y Platón pueden quedar en ese sentido equiparados[53]. Pero aquí está precisamente la apuesta. Nietzsche representa el mismo proyecto onto-fenomenológico que Platón pero llevado al extremo de su imposibilidad más productiva: si el ser es nada, si la nada es algo nulo, es precisamente de ese modo como adquiere función y dignidad (me)ontológica, y no en su supuesta capacidad para reenviar al ser o en su condición de nada positiva. La nulidad de la nada de ser es tan radical y tan imposible de restaurar que no da lugar a ningún espacio ontológico trascendental distinto de las singularidades existentes. La nada no está referida a la supresión o reducción de los entes, sino a la falta de ser que los transita en tanto que entes existentes[54]. El ámbito (me)ontológico se abre por la retirada o la nada de ser que caracteriza y hace posible la existencia de los entes finitos, de manera que en ese ámbito encontramos el espacio vacío que atraviesa a los existentes y que los espacia o reparte (el ser es ese *entre),* ámbito del «ser singular plural», dicho con la feliz expresión de J.-L. Nancy.

La ontología de ese ser transido de nada (de esa nada de ser), de los existentes finitos infinitamente singulares, es una *ontología de los acontecimientos*[55]. Si la experiencia ontológica era para Heidegger —en su epílogo de 1943 a *¿Qué es metafísica?*— experimentar «la maravilla de las maravillas» de que el ente es[56], el extremo de ese asombro en que se abre el ser del ente, una vez que la diferencia on-

---

[53] Véase: *Introducción a la metafísica,* ed. cit., págs. 73 y ss.; *Nietzsche II,* trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, pág. 50; *Conceptos fundamentales,* ed. cit., págs. 68, 80.

[54] «Ese ser no es nada: *es* (transitivamemente) *nada. Transita nada en algo, o nada se transita en algo.* [...] ...el ser del mundo es la cosa transida de nada» (J.-L. Nancy, *La création du monde...,* ed. cit., pág. 90).

[55] A riesgo de simplificar demasiado, se podría decir que aquí el partido a tomar es Heidegger, frente a un cierto Platón: si, con el primero, el ser es el acontecimiento, la ontología es posible en la actualidad como *reinicio eventual* de la filosofía; si, con el segundo, el ser no es el acontecimiento, la ontología ha sido ya realizada, por ejemplo, como matemática, según sostiene Badiou, y ya sólo queda que la filosofía se reformule al margen de la ontología (liberándose de ella) como teoría general de lo que precisamente se sustrae a ella, el acontecimiento. En este partido por la ontología se sitúan, junto a Heidegger, nombres como los de Foucault, Deleuze o Nancy. De A. Badiou puede verse sobre el particular, además de su obra *L'être et l'événement* (París, Seuil, 1988, págs. 9, 14, 21, etc.), su más reciente *Court traité d'ontologie transitoire* (Seuil, 1998, págs. 35, 38, 55-57, etc.).

[56] «Epílogo a *¿Qué es metafísica?*» (en ed. cit.), pág. 254: «De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente *es.*»

tológica se ha realizado hasta anularse y que el ser transita en los entes como su vacío o existencia, es la inasimilable sorpresa por la irreductible pluralidad y singularidad de lo que acontece. El asombro ontológico es el de la gratuidad radical de los acontecimientos, el asombro ante el hecho de que su venida a la presencia coincide con la retirada del ser, que su existencia no es donación (es irreductible a todo dato) sino posición de una presencia que difiere de sí: «Ella es *praes-entia,* estar-siempre-por-delante-de-sí, *saliendo de sí ex nihilo*»[57]. Una ontología de los acontecimientos no pretende la presentación o fenomenalización de éstos: es necesariamente una ontología no-fenomenológica. Está urgida por un reto: mantenerse o sostenerse en el asombro y no reducirlo, convirtiéndolo en pregunta reapropiadora. Su problema, que sigue siendo el del «origen radical de todas las cosas», es el problema de cómo surge lo que no es nada a partir de nada, adquiriendo sin embargo en este tránsito la consistencia de lo que llamamos real. El acontecer es el originarse del mundo *cada* vez en *cada* singularidad y a partir de su afuera interior; es la pluralidad irreductible de los entes que no tienen presencia propia, que sólo existen expuestos unos a otros y que, por tanto, sólo aparecen en la medida en que com-parecen. El lugar de esa comparecencia no es un espacio preexistente a la misma, sino el vacío de ser que transita en lo que aparece y que le permite aparecer. Era esto lo que la emergencia *(Entstehung),* uno de los objetos de la genealogía nietzscheana, junto con la procedencia *(Herkunft),* significaba: la aparición singular de algo a partir de un juego o enfrentamiento de fuerzas o intensidades, que se produce en el vacío: «...un 'no-lugar', una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. [...] ...la emergencia se produce siempre en el intersticio»[58]. Emergencia, acontecer, modos de denominar el desplazamiento necesario de la cuestión ontológica hacia la meontología.

El cierre del proyecto onto-fenomenológico es la realización y consumación de la época del sentido, articulada por (el olvido de) la diferencia ontológica. La nueva posibilidad de la ontología, que se abre a partir de ese cierre, es ella misma ya la superación del nihilismo. Pero no nos engañemos, no es el *«trans lineam»* que Heidegger

---

[57] J.-L. Nancy, *La création du monde...,* ed. cit., pág. 97.

[58] M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en ob. cit., vol. II, pág. 144 (edición española en *Microfísica del poder,* traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1979, pág. 16).

muestra justamente como imposible[59]; se trata de la superación de la cuestión del nihilismo, del nihilismo como cuestión, del abandono de la cuestión del sentido del ser. La anulación de la diferencia ser/entes, que la nueva apuesta ontológica pone en juego y que la hace posible, es indicio de la verdadera *autodisolución del nihilismo,* su realización concreta como transitividad del ser y reapertura del sentido del mundo[60]. En esa apertura de lo que Foucault ha llamado «espacios de libertad», la ontología, tras haber cerrado su devenir nihilista como búsqueda del sentido, lo que recomienza es la posibilidad de una *praxis de sentido* del mundo. Reinicio de la filosofía como pensamiento ontológico eventual, él mismo *praxis* y acontecer del mundo. Si la ontología es posible en el presente, si puede decir el ser, es porque ella misma es el acontecer al ras de lo que acontece: la ontología es posible, no como tarea de reapropiación del sentido del ser, sino como *praxis de remisión y de recirculación del sentido* («arte de existir», decía Heidegger; «trabajo indefinido de la libertad», dice Foucault), *tránsito, que es el «propio» ser.* La ontología, necesariamente ontología eventual(izada), *onto-crítica, onto-ética* y *onto-política,* es el lugar del tránsito, donde éste expone su hiato y se pliega en el discurso, y es el discurso como tránsito de los acontecimientos unos en otros, lugar y *praxis* de la apertura del vacío en que todo está unido y separado de todo, y en que el mundo, ese lugar vacío en que todo comparece, está abierto a su propia creación.

---

[59] Ver «Hacia la pregunta del ser» (1955), en *Acerca del nihilismo,* trad. de J. L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 109.

[60] Esta idea de «autodisolución del nihilismo» se puede ver en J.-L. Nancy, *Le sens du monde,* ed. cit., pág. 127. Así como, del mismo autor, en «La déconstruction du christianisme» (1995), en *La déclosion. Déconstruction du christianisme,* 1, París, Galilée, 2005, págs. 203-226 (traducción española del ensayo citado, de J. C. Bernal y J. de la Higuera, en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana,* núm. 112, 2005, 7-28).

Capítulo 15

Ser, nada y diferencia. El *nihilismo nómada* de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger

Luis Sáez Rueda

Entre los *pensadores de la diferencia* G. Deleuze es de los más desconocidos en la actualidad. El carácter poliédrico de su obra y su excéntrico lenguaje, plagado de conceptos que rozan la imagen o la metáfora, casi plásticos, han contribuido a una larga demora de su penetración en el ámbito intelectual fuera de Francia. Sin embargo, su pensamiento nos parece, hoy, de obligado tránsito. No sólo por su valor intrínseco, sino, además, porque incorpora y convulsiona una entera tradición del siglo xx, aquella que partiendo de la fenomenología se extiende al pensar esencial heideggeriano, la hermenéutica y, en su confín, a través de la fractura postestructuralista. Una convicción fundamental rige nuestra aproximación a la filosofía de Deleuze: en el seno de esta tradición —la cual se remonta a la *ontología del sentido* fenomenológica, que en su fase postidealista *mundaniza el sentido* y que, finalmente, se atreve a *profanarlo*[1]—, recoge las cuestiones fundamentales y las transfigura en una onto-

[1] Véase L. Sáez Rueda, *Movimientos Filosóficos actuales,* Madrid, Trotta, ²2003, cap. 2, § 3.2; cap. 4, §1; cap. 16, § 1.

logía nihilista. El nihilismo, no obstante, circula por la obra de Deleuze sin darse a conocer expresamente, como un *precursor oscuro* que congrega, sin presentarse, a otro espeso conjunto de presencias. Atestiguarlo hace necesaria, pues, una labor arqueológica, una mirada, quizás, a lo *no dicho* por el pensar deleuzeano o, tal vez, a lo *impensado* en él.

Comenzaremos intentando mostrar que la ontología de la diferencia reúne y desplaza en Deleuze las ontologías nietzscheana y heideggeriana. A continuación perseguimos poner de manifiesto que esta ontología implica un diagnóstico y denuncia del nihilismo, en un sentido negativo, y aboga, al mismo tiempo, por un nihilismo activo o propio, en un sentido positivo. El siguiente trayecto pretende ir a la «cosa misma» del nihilismo deleuzeano. Un excurso final propondrá algunas claves para interpretar cuál es, en la época del nihilismo, la tarea del pensar para Deleuze.

PENSAR LA DIFERENCIA EL «OTRO LUGAR» DELEUZEANO RESPECTO A NIETZSCHE Y HEIDEGGER

«Aún espero yo que un médico filósofo en toda la extensión de la palabra (...) tenga alguna vez el valor de llevar a sus últimas consecuencias la idea que no hago más que sospechar y aventurar»[2]. Si cabe encontrar en el pensamiento de G. Deleuze un momento de satisfacción respecto a este deseo no es porque mimetice o extienda el cuerpo doctrinal nietzscheano. Cierto que este último atraviesa al primero como un *oscuro precursor* que se desplaza en el fondo *con patas de paloma,* sobre todo allí donde se trata de afrontar y buscar remedio al nihilismo, «el más inquietante de nuestros huéspedes»[3]. Pues un mismo *anhelo* inquieta a ambos en este punto: la necesidad de un pensamiento afirmativo que trascienda el *no* a la vida propio del *nihilismo reactivo*. Ahora bien, el filósofo francés no es de los que se acomoda sedentariamente a un espacio ya abierto: en liza con otro pensamien-

---

[2] Nietzsche, *La gaya ciencia,* Barcelona, 1979 (orig. de 1887), prólogo a la 2.ª edición, § 2.

[3] Heidegger, «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (orig.: 1943), en Heidegger, *Caminos del bosque,* trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1998 (1.ª ed., 1995) (orig.: *Holzwege,* Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1984), pág. 163.

to, el genuino acto de pensar se sitúa de entrada *en otro lugar*[4]. ¡Y qué lugar! Es inútil nombrarlo sin antes atravesar algunas de sus gigantescas dimensiones, lo que constituye el compromiso de estas páginas. Baste señalar ahora que en él la afirmación no zamarrea y expulsa, como en el caso de Nietzsche, al *ser* en cuanto *acontecimiento de sentido;* más bien lo reubica, si bien al precio de emparentarlo con el *sinsentido* o de fundirlo en la piel de lo *a-significativo.*

Acompañando al pensar deleuzeano, intentaremos, en lo que sigue, situarnos en ese espacio de sombra que merecería ser llamado *la nihilidad productiva* del ser, un espacio que, siendo *otro* respecto al de Nietzsche y al de Heidegger, permite, sin embargo, la *territorialización* de cada de uno de ellos por el otro y les confiere un dinamismo en el que ambos resultan, a la postre, *desterritorializados.* En este contexto emerge la necesidad de rebasar la comprensión heideggeriana de la diferencia *óntico-ontológica,* en cuanto articulada por lo *Mismo* y recuperar la senda nietzscheana, con el fin de dar forma, en positivo, a su propio concepto de diferencia.

LA DIFERENCIA ÓNTICO-ONTOLÓGICA: ¿MÁS DE LO MISMO?

El pensamiento de Deleuze integra una adhesión y una distancia simultáneas respecto a la posición de Heidegger. El autor francés no dedica un estudio concreto al pensador alemán, pero una multitud de referencias se hallan inscritas en el tejido de su filosofía. Como en Heidegger, parte Deleuze de un intento de destrucción de la Metafísica, a la que atribuye el prurito fundamental de la *representación.* El fundamento del pensar representativo es la Identidad: la unidad de esencia consigo mismo, en cuanto garante de un mundo entitativo sólido y de la aspiración gnoseológica a una aprehensión fiel, a un reconocimiento. En la historia de Occidente ha sometido la *diferencia* a la *identidad*[5], privando a la primera la posibilidad de ser pensada desde sí misma.

---

[4] Cfr. Deleuze, *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume,* París, PUF, 1953 (trad. cast.: Hugo Acevedo, *Empirismo y subjetividad,* Barcelona, Granica, 1977), págs. 118-26.

[5] Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición,* trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (existe otra edición anterior, traducción de Alberto Cardín, Madrid, Ed. Júcar, 1988, empleamos la primera de las mencionadas) (orig.: *Différece et répétition,* París, PUF, 1968), págs. 125-129, 421; 79-100; 417-437.

Podríamos establecer, si nos demoramos en este *inicio,* un estrecho paralelismo entre la crítica deleuzeana de la tradición occidental y la crítica heideggeriana a la *metafísica de la presencia,* a causa de la cual el ser (como *diferencia óntico-ontológica)* queda sumergido en un olvido. De hecho, Deleuze atribuye explícitamente a Heidegger el mérito de haber abierto el problema de la diferencia en nuestra época y se adhiere al proyecto que es cifra de la *Destruktion* de la *Metafísica:* el de atreverse allí donde desaparece todo fondo, en el *Ab-grund* (abismo), pensando lo *impensado* en el fuero metafísico. Pues sólo así, retrocediendo a lo conjurado por el falso pensamiento, y en una época en la que «no pensamos aún», puede ser exhumado y redimido el genuino pensar[6].

A pesar de la gran cercanía con Heidegger en lo que respecta a la crítica de la tradición, hay que reparar en un sutil desplazamiento en el caso de Deleuze, que conducirá al *otro* lugar. Heidegger quiere pensar la diferencia en el seno del ser, sin reducirla a la identidad. Pero ¿no podría suceder que ese *ser* al que apela conservase aún un débito a la *identidad,* a pesar de todo? Esta sospecha moviliza el distanciamiento deleuzeano. Partiendo de la crítica a la *metafísica identitaria,* el proyecto de Deluze trata de pensar la diferencia desde ella, sin disolverla en la identidad:

> El primado de la Identidad, comoquiera que ésta se conciba, define el mundo de la representación. (...) Queremos pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas de representación que los conducen hacia lo Mismo y los hacen pasar por lo negativo[7].

Pensar la diferencia en sí, su propio tejido, libre de la reducción a que es sometida cuando se la observa desde el primado de la identidad. Ésta es la forma en la que la *superación de la metafísica* demanda ser llevada a cabo. Pues si ella ha hecho irreconocible a este impensado que es la diferencia, es necesario que al pensarla se la hurte a una vulneración de su esencia, que tiene lugar cuando, se sepa o no, se la aprehende como sometida a un principio más alto, del cual derivaría subsidiariamente (ley del «Uno que deviene Dos»)[8]. Pues bien, ¿ha

---

[6] Deleuze, *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 31 y 243.

[7] Deleuze, ibíd., pág. 32.

[8] Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* trad. cast. de J. Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988 (orig.: *Mille Plateaux (Capitalisme et eschizophrénie),* París, Minuit, 1980), pág. 11.

escapado Heidegger a esta coacción, la última y más sutil, de la Metafísica? En una extensa nota[9], encontramos un reconocimiento de que no resultará en modo alguno fácil mostrar que una forma de identidad yace en el trasunto de la diferencia (óntico-ontológica) pensada por Heidegger, sobre todo porque esta última no puede ser pensada como una *síntesis de mediación* entre ser y ente, sino como *pliegue (Zwiefalt)* que une y separa al mismo tiempo.

El mismo Heidegger ha descrito el ser (que es diferencia) como *pliegue*. La apertura de sentido *(Lichtung),* que funda todo horizonte de comprensión en la historia, incorpora dos momentos coorginarios. En cuanto acontecimiento de *descubrimiento,* constituye un *sobrevenir* o *autotrascenderse* emergente del ser; pero en la medida en que éste es siempre *ser del ente,* hay que concebirlo, al mismo tiempo, como un *arribo, advenimiento* o *llegada,* que ilumina al ente en su presencia y que se oculta al unísono (por su carácter de acontecimiento, heterogéneo respecto a lo configurado ónticamente en la presencia). El ser *qua* diferencia es ese *entre* que reúne y separa los dos momentos. En tal sentido es lo *Mismo* articulador, copertenencia recíproca de lo diferente[10].

¿Y no implica el ser, concebido como lo *Mismo,* una forma de identidad? ¿No dificulta esta comprensión aprehender la diferencia en cuanto tal? Heidegger ha persistido en una respuesta negativa. Lo *Mismo* no es lo *Igual (das Gleiche)* o lo *Idéntico*. Estos últimos sumen la diferencia en una unidad indiferenciada o la equilibran en una generalidad vacía; el primero posee las propiedades del pliegue: *coliga* lo diferente[11]. Ahora bien, «¿basta con oponer lo Mismo a lo Idéntico

---

[9] Deleuze, *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 130-132.

[10] «El ser, en el sentido de la sobrevenida [*Überkommnis*] que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada [*Ankunft*] que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schied*]. La intercisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [*Zwischen*] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución [*Austrag*] desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro [*Lichtung*] de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada» (Heidegger, «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en Heidegger, *Identidad y diferencia,* trad. cast., de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988 [orig.: *Identität und Differenz,* Verlag Günter Neske, 1957], págs. 139-141).

[11] «Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo

para pensar la diferencia originaria y liberarse de las mediaciones?»[12]. Es en este punto donde el intérprete toca lo más complejo y central del desencuentro entre Heideger y Deleuze. A la pregunta anterior responde negativamente el filósofo francés porque la diferencia, articulada por lo *Mismo* supone, todavía (a su juicio), una sujeción a la identidad: «conserva el tema del deseo o la *filía,* de una analogía, o por mejor decir, una homología»[13]. ¿Cómo interpretar este diagnóstico?

A nuestro entender, el peso de la crítica radica en el desenmascaramiento de una *interioridad* que vincula, en Heidegger, lo diferente. Si fuese así, por lo demás, habríamos comprendido por qué, como veremos, el *giro* de Deleuze posee por gozne la afirmación de la *exterioridad de las relaciones.* Y bien, ¿por qué *interioridad?* Entre el ser como *sobrevenida* y el ente como *llegada* o *advenimiento* existe un nexo *interno.* Cada uno de los momentos de la diferencia óntico-ontológica se conforma como un acontecimiento que atañe al «sentido»: por un lado, acontecimiento, venir a presencia, emergencia o desvelamiento... de sentido; por otro lado, «mundo de sentido», en el que se cobija el ser del ente: lo acontecido, lo presentado, lo abierto... como sentido. Ciertamente, lo entitativo y lo ontológico son heterogéneos. El primero pertenece al plano —digamos, «horizontal»— de lo ya acontecido, de lo *presente* en cuanto plexo de significaciones en un escenario ya despejado del aparecer; el segundo sólo cabe ubicarlo en un plano —digamos «vertical»— impresentable, que *insiste* en lo aparecido como el movimiento de *energeia,* el acontecimiento, el aparecer *in fieri,* en *estado naciente* o, si se quiere, como un *siendo* inapresable. He aquí una diferencia incuestionable. El ser es *lo otro* del ente. Ahora bien, dicha diferencia reposa sobre una homología entre lo articulado, en cuanto ámbitos de sentido. Expresémoslo ahora del modo más preciso, siguiendo las distinciones heideggerianas a propósito del pliegue. El sobrevenir y la llegada son heterogéneos; y el ser, como lo Mismo, no es una instancia anterior o primera respecto a ambos, no pertenece a un reino trascendente o

---

se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme» («...poéticamente habita el hombre...», en Heidegger, *Conferencias y artículos,* trad. cast., de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 2001 [orig.: *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954], págs. 139-152; pág. 143).

[12] Deleuze, *Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 132.

[13] Ibíd., pág. 243, nota 9.

ideal frente a ellos, pues sólo vibra en cuanto ligazón, articulación. Sí, pero los momentos que se enlazan en la articulación son articulados en virtud, fundamentalmente, de la *homología* de esencia que los une: son, respectivamente, sobrevenir y llegada... de sentido. Ambos son polos indiscernibles de un mismo acontecimiento que vincula por mor de la *filía* entre lo vinculado. La distancia, la separación, es pensable a condición de presuponer este hermanamiento más originario. Por mucho que se enfatice el *ser otro* del ser respecto al ente, este último se enraíza en el ser, es *modo de aparecer,* sentido; y el ser no es pensable, en Heidegger —nos parece— como *lo otro del sentido:* se permanece aquí en la ontología fenomenológica, en la que lo real equivale a «fenómeno de mostrarse *como»;* incluso el ocultamiento del ser debe pensarse como sustracción del acontecimiento mismo que abre sentido. Supuesto el fenómeno de sentido, se hace comprensible una dimensión de éste que es acontecer y otra que constituye lo acontecido en el acontecer. Pues bien, a la *homología* de lo diferente se une la *interioridad* del lazo. En «¿Qué es metafísica?»[14] muestra Heidegger con agudeza que la experiencia de la angustia nos coloca ante una extrañeza completa respecto a la *totalidad de lo ente,* permitiéndonos acceder a la *diferencia* entre esta totalidad (que siempre es «ser de un modo» o «ser en cuanto»: sentido) y el ser (como el profundo acaecimiento consistente en el presentarse mismo «como» o «de un modo», el cual se oculta en su propio acaecimiento). La angustia es ahí, podríamos decir, la *ratio cognoscendi* del ser, no su *ratio essendi:* el ser es para Heidegger lo *incomparable*[15], no puede derivarse a partir de una distinción. La diferencia se genera —permítasenos este extremo academicismo— en la medida, más bien, en que la esencia del ser *esencializa.* Sólo asumiendo esta interioridad dinámica podemos entender la diferencia: a ésta está destinado el ser, porque, como emergencia de sentido, no puede dejar de pro-ducir sentido presente y retraerse u ocultarse en cuanto pro-ducción. Tal es la *ratio essendi* de la diferencia. La metáfora de la interioridad gobierna sus formas de expresión[16]. En definitiva, Deleuze exhortaría a tomar en

---

[14] Orig. de 1929, en Heidegger, *Hitos,* trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000 (orig.: *Wegmarken,* Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1976), págs. 93-108.

[15] *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941),* trad. cast., E. Vázquez García, Madrid, Alianza, 1994 (orig.: *Grundbegriffe,* Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1981), pág. 11.

[16] Repare el lector, en que, por poner un ejemplo, incluso el «estar fuera» de la existencia *(Da-sein)* es interpretado por Heidegger como *instancia (Inständigkeit):* un *estar dentro* del horizonte del ser. Heidegger, «Introducción a "¿Qué es Metafísica?"» (orig.: 1949), en *Hitos,* ob. cit., págs. 299-312, pág. 306.

serio la intención de Heidegger —«El asunto del pensar (...) es la diferencia *en cuanto* diferencia»[17]— y a rebasarla en virtud de lo que ella misma propone como meta. *Homología* entre lo diferente e *interioridad* de la ligazón defraudarían el pensar de la diferencia. De ahí que su proyecto implique rebasar la concepción heideggeriana, prosiguiendo precisamente su «intuición ontológica»: «que la diferencia sea en sí misma articulación y ligazón, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación de lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto»[18].

Y ello implica que cualquier forma de identidad sea extraída del juego de la diferencia y explicada como una dimensión derivada[19]. Seguiremos esta reflexión más adelante. Nos gustaría colocar un paréntesis en este punto y volver la mirada, entre tanto, hacia Nietzsche.

LA DIFERENCIA DESDE SÍ MISMA. LA «INTUICIÓN ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER» VÍA NIETZSCHE

Habíamos señalado que Heidegger y Nietzsche son incorporados en el pensamiento de Deleuze a condición de un desplazamiento que los conduce a *otro* lugar. Podremos reconocer en la comprensión deleuzeana de la diferencia, en primer lugar, un cumplimiento de lo que se ha llamado «intuición ontológica» de Heidegger a través de claves nietzscheanas. Antes de promover este encuentro productivo el autor deberá salvar a Nietzsche del encarcelamiento al que lo ha sometido Heidegger, cuando incluyó su crítica al nihilismo en la historia nihilista de la *metafísica*.

Entre los senderos del discurrir nihilista incluyó Heidegger a la filosofía de Nietzsche, si bien concediéndole un lugar insigne. Nietzsche habría diagnosticado como nadie el nihilismo metafísico, pero a costa de permanecer en su extremo fronterizo, donde la claudicación y el esplendor nihilista confluyen. Son fundamentales en el *juicio* heideggeriano al más grande de sus maestros la interpretación de la *voluntad de poder* como *voluntad de voluntad* —que consagra la meta-

---

[17] Heidegger, *Identidad y diferencia,* ob. cit., pág. 109.

[18] Deleuze, *Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 203.

[19] «La verdadera distinción no es la que se da entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo y lo semejante, indiferentemente, puesto que todos ellos son considerados de diversas maneras como primeros; y lo idéntico, lo mismo y lo semejante expuestos como potencias segundas». Ibíd., pág. 471.

física moderna de la subjetividad y anticipa la metafísica técnica— y del *eterno retorno* como el modo en que existe la voluntad de voluntad, un modo que trae a escena, de nuevo, el problema de la Identidad *qua mismidad:* queriéndose a sí misma, siendo, pues, eterno retorno de lo *Mismo*[20].

Al desentrañar la recusación deleuzeana de esta interpretación hay que evitar la ingenuidad. No basta con señalar la distancia entre *poder* y *dominio,* que «el poder no es lo que quiere la voluntad», sino «*eso* que quiere en la voluntad»[21]. Ni Heidegger lo ignora ni éste es un argumento contra su interpretación, ya que, aunque subrayemos que el poder no es externo a la voluntad, en cuanto interno cabría comprenderlo como autoaseguramiento[22]. Lo que sí puede amenazar la comprensión heideggeriana es el *desplazamiento* a *otro lugar* que opera Deleuze, al ver en la voluntad de poder el principio de la diferencia y una potencia que no coincide con el autoaseguramiento, sino con un «crear» y un «dar»[23] en el que abandona la identidad consigo misma. El eterno retorno no aparecerá, a esta nueva luz, como repetición de lo *mismo,* sino de la diferencia.

La diferencia, ligada por la diferencia. La multiplicidad y la «síntesis disyunta»

El pensamiento deleuzeano incorpora una concepción nueva acerca de la voluntad de poder y de su relación con la fuerza[24]. La herencia de Nietzsche abona la idea de *juego* o *campo* de fuerzas aplicada a lo real. Todo lo que ocurre son fenómenos de sentido, pero cualquier fenómeno de sentido es síntoma de una fuerza. La novedad comienza cuando se subraya que *el ser de la fuerza es el plural.* Las

---

[20] Cfr. «Superación de la Metafísica», en Heidegger, *Conferencias y artículos,* ob. cit., fundamentalmente §§ IV-VII; Heidegger, *Nietzsche,* trad. cast., de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000; 2 vols. (orig.: *Nietzsche* [2 vols.], Gunter Neske, 1961), vol. II, caps. 5 y 7; «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (orig.: 1943), en Heidegger, *Caminos del bosque,* ob. cit., espec. págs. 157-159. Véase el trabajo de P. Cerezo en este volumen.

[21] Deleuze, *Nietzsche,* trad. cast. de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena Libros, 2000 (orig.: *Nietzsche,* París, PUF, 1965), págs. 31-32.

[22] Cfr. Heidegger, *Caminos del bosque,* ob. cit., págs. 173-174.

[23] Deleuze, *Nietzsche,* ob. cit., págs. 32-34.

[24] Textos clave: Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* trad. cast. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1994 (orig.: *Nietzsche et la philosophie,* París, PUF, 1962), I, §§ 2-4; II, §§ 6 y 11; *Nietzsche,* ob. cit., págs. 31-35.

fuerzas, en cuanto realidades intensivas, son, en efecto, dependientes entre sí. No cabe concebirlas aisladamente; se ejercen o padecen respecto a otras. Precisamente por esta razón, la voluntad de poder no es un interior de la fuerza. En la medida en que se predica de cada fuerza en relación con otra, constituye, más bien, una vinculación, un nexo. Y, dado que la relación entre fuerzas instituye siempre una diferencia cualitativa e intensiva, la voluntad de poder debe pensarse, al mismo tiempo, como un elemento diferencial. Recibe, así, las propiedades que, con Heidegger, hemos atribuido al ser en cuanto diferencia: une y separa, liga y articula.

Habrá que reparar, al mismo tiempo, en que la voluntad de poder no es un principio rector que articula la diferencia desde una prioridad externa o superior. Para subrayar esta circunstancia podemos traer a escena una de las tesis más fascinantes de Deleuze en este contexto: la que afirma en la fuerza una unidad inextricable entre *acción* y *pasión*. Para que las fuerzas (al menos dos) entren en relación recíproca, hay que presuponer, necesariamente, un *poder de ser afectado* en ellas[25]. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. De modo, incluso, que cabe afirmar que el vigor de la actividad, en cuanto influjo, depende de la profundidad e intensidad de la afección. Este *poder de ser afectado* se pone en obra como un acontecimiento *in actu*, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Se hace más claro así que la capacidad de afección no es pura pasividad, sino una afectividad positiva y productiva.

Al comprender así la relación entre las fuerzas, ¿no estamos caracterizando a aquello que las une y las separa? La afección productiva es el ser de la voluntad de poder. De ahí que ésta se confunda con la diferencia misma. Pero, para evitar sospechas que viertan sobre Deleuze la misma crítica que él ha realizado a Heidegger, hay que añadir que la voluntad de poder, en cuanto separa y reúne, tampoco puede ser concebida como lo *Mismo*. Baste por ahora señalar que es dispar en su propia *esencia*, pues resulta, a un tiempo, determinante y determinada:

> No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción. Pero a la vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su pro-

[25] Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., págs. 90 y s.

pia manifestación. Por eso, la voluntad de poder es a un tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante[26].

He aquí consumado, en un punto, el desguace de la crítica heideggeriana a Nietzsche. La voluntad de poder no es una forma más de la presencia (no posee identidad en sí) y no forma parte de la *Metafísica* identitaria: más que ocultar la diferencia, la explica. Élla es el pliegue. Ahora bien, Deleuze no permanece, con ello, en la égida nietzscheana. Su interpretación ha servido para desplazar a Nietzsche, a un lugar, por cierto, que es el *otro* del de Heidegger. En términos de su propia propuesta ontológica, lo ganado hasta ahora sirve de trampolín para acceder a la noción de *acontecer* de la *diferencia,* con lo cual el motivo heideggeriano reaparece a una nueva luz. La estructura del acontecer, si es que ha de respetar el principio según el cual lo es de una diferencia no sometida a la identidad, estaba ya en germen en la concepción nietzscheana (interpretada deleuzeanamente) de la voluntad de poder. Pero ésta no es la esencia de lo real para el filósofo francés, cuya aspiración, como veremos, es hablar del ser en cuanto tal.

La estructura del aconter, en un sentido estricto, es la de una organización de la mulplicidad a la que denomina el autor *síntesis disyunta*[27]. Se trata de una conformación similar a la que, interpretando a Nietzsche, regula las multiplicidades de fuerzas. Todos los fenómenos están producidos por «sistemas diferenciales». Pero éstos no son relaciones entre signos, tal y como era emblemático en el estructuralismo de los 60, sino entre fuerzas. Sí, el juego especular de lo real esconde un mundo sub-representativo de realidades intensivas, que existen, claro está, siempre corporeizadas, efectuadas en fenómenos. Al «apoderarse» de otros fenómenos, abren el cauce a nuevos acontecimientos, tal y como la fuerza del viento, vivificando la ola, produce todo un espectáculo móvil. Pues bien, a un fenómeno-fuerza así descrito lo llama Deleuze «serie». La serie es un ser intensional, dinámico y, visto en su propia diferencia interna, habita en la forma de una multiplicidad versátil, del mismo modo como la ola se metamorfosea siguiendo la ruta invisible de crestas y quebraduras cambiantes. Y bien, las series, dimensiones de fuerza, no son concebibles en solitario. La unidad mínima (o la más general, según se mire) de un

---

[26] Ibíd., pág. 90.

[27] Textos importantes: *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 202-214; tb. *Lógica del sentido,* trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 1994 (orig.: *Logique du sens,* París, Ed. Minuit, 1969), págs. 67-71.

acontecimiento posee dos series en relación recíproca. En su remitirse y afectarse conforman un sistema diferencial. En el *encuentro* entre las series la recíproca afección y acción determina un «movimiento forzado», como si imaginásemos ahora, junto a la ola, la serie constituida por el movimiento de un nadador. Cada gesto de éste y cada impulso de la ola se afectan recíprocamente, al tiempo que producen un cambio, una diferencia, en el encuentro mismo, encuentro que es creado y que, al unísono, los envuelve a ambos. El *movimiento forzado* no viene determinado de antemano por una ley o un principio externos a la relación. No es Ley, sino devenir. Es generado *en el encuentro mismo,* en esta «historia embrollada», como una diferencia que engendra diferencia: «precursor oscuro».

La «síntesis disyunta» ocupa ahora el lugar de aquello que en el pensar heideggeriano no se consuma, según Deleuze: la diferencia. Y ello porque el dinamismo diferencial no está ahora mediado por ninguna identidad. La diferencia misma se convierte en fuente de ligazón y separación:

> Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que «diferentes». La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial[28].

Si el «acontecer» es el dinamismo de la *síntesis disyunta,* el *Acontecimiento* en cuanto tal, el generador último de todo acontecer explíto (¿el ser heideggeriano?) es lo que denomina Deleuze «diferenciante». Éste ocupa el lugar que tenía la voluntad de poder en la interpretación de Nietzsche. Pero ahora es una instancia con carga ontológica heideggeriana. El diferenciante es la diferencia misma entre las series, y su ser no se deja pensar como identidad. No sólo porque, como hemos señalado, es generador y generado, sino ante todo porque está germinando y desapareciendo constantemente, a medida que el movimiento forzado sigue su curso. *Es* y *no es* a un tiempo. De ahí que sólo pueda ser pensado paradójicamente: tambien recibe el nombre de «instancia paradójica».

> Dadas dos series heterogéneas, el precursor actúa como el diferenciante de las diferencias. Es así como las pone en relación de inmediato, por fuerza de su propia potencia; es el en-sí de la dife-

[28] Deleuze, *Lógica del sentido,* ob. cit., pág. 179.

> rencia o lo «diferentemente diferenciante», (...), la diferencia consigo mismo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Y puesto que el camino que traza es invisible y no se hará visible sino al revés, en tanto que recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del que «falta», ni otra identidad que aquella que le falta: es justamente el objeto = X, el que «falta a su lugar» como a su propia identidad[29].

El devenir y el eterno retorno: repetición de la diferencia

El eterno retorno al que apela Nietzsche, pensado a partir de lo anterior, ofrece también un aspecto muy distinto al que adquiría en la interpretación heideggeriana[30]. Debe ser comprendido como la repetición temporal misma que se da en la multiplicidad, es decir, como el ser del devenir. No puede consistir en la repetición de un *Mismo,* pues, como hemos visto, no existe ninguna identidad que preceda a la diferencia. Más bien hay que decir que lo *Mismo* es el propio regresar y que lo que regresa es la diferencia. Esta figura, signada ya en el contexto de la propia propuesta de Deleuze, se hace patente en la estructura de la *síntesis disyunta.* En el dinamismo que acontece a partir y por el encuentro, cada diferencia puntual engendra otra, da lugar a una nueva disposición diferencial. Y si esto es así, la repetición de la diferencia debe ser pensada como la génesis temporal de un devenir en el sistema diferencial. Desde luego, hay algo que se repite: la diferencia misma, la producción del diferenciante. Pero esto que vuelve lo hace siempre transfigurándose. Precisamente por eso, la repetición no trae a escena lo *Mismo,* sino que produce siempre algo nuevo[31].

Ahora bien, la síntesis disyunta entre dos series no es más que la unidad mínima de la diferencia. En realidad, es preciso concebir «el ente en total» como una multiplicidad convulsa y dinámica de diferencias, en las que la síntesis disyunta actuaría de ligazón en diversos encuentros y dando lugar a movimientos diferenciales diversos. Si nos imaginamos así lo real, esta figura, la repetición de la diferencia, viene a colmar la trans-mutación del platonismo, más allá de la mera

---

[29] *Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 206.

[30] Véase *Nietzsche y la filosofía,* ob. cit., parte II, §§ 14 y 15; sintéticamente: *Nietzsche,* ob. cit., págs. 43-52.

[31] Cfr. *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 467-470.

inversión que atrapaba —como quería Heidegger— a Nietzsche. En el sistema platónico la diferencia es anulada en favor de lo *Mismo* (la identidad de la Idea) y de la semejanza (entre la copia y el modelo). Desde el punto de vista del análisis deleuzeano sólo hay diferencias en movimiento. Por eso bautiza Deleuze a los sistemas diferenciales con el nombre que Platón tenía reservado para lo más execrable en el orden del ser, por ser lo más separado de la identidad de la Idea: son, no perteneciendo ahora a un mundo aparente, sino siendo lo real de lo real, «simulacros»[32].

Para poner más en claro la distancia entre Heidegger y Deleuze, se podría argüir en este momento, a nuestro juicio, que el ser heideggeriano no es otra cosa que esta permanencia reiterativa de la diferencia. El propio Heidegger, en efecto, ha vinculado el ser con el retorno. Así, el ser *permanece* siempre como «único», frente al ente, que varía de modos diversos. Y en ese sentido, es lo *Mismo* que no excluye lo diferente[33]. De otro modo, que rescata a una nueva luz una categoría aristotélica, Heidegger describe el ser como lo *unívoco* respecto a la variación y la multiplicidad[34]. Pues bien, no es de extrañar que este ser *permanente, único* y *unívoco* retorne, vuelva una y otra vez, como Acontecer en cuanto tal[35]. Es curioso que la figura del *eterno retorno,* arma arrojadiza frente a Nietzsche, *retorne* en lo más íntimo del pensamiento heideggeriano. Tal vez se deba a que no hay otro modo de concebir la permanencia cuando ésta se refiere al devenir y a la diferencia. Se podría afirmar incluso que Heidegger, a pesar de sus reticencias, ha incorporado a Nietzsche en este punto crucial. Ahora bien, ¿dicen Heidegger y Deleuze *lo mismo?* No. Cierto que Deleuze concibe el ser también como unívoco, como se verá más adelante. Pero, si en la nervadura del pensar heideggeriano el

---

[32] Cfr. ibíd., págs. 216-219.

[33] «El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra. El ente tiene siempre su semejante. Pero el ser es incomparable. Sin embargo, no puede decirse que el ser sea, en el sentido del mencionado carácter común, lo Igual (das *Gleiche),* sino que constantemente es, en tanto que lo único, *lo Mismo (das Selbe).* En tanto que eso Mismo, no excluye lo diferente» (Heidegger, *Conceptos fundamentales,* ob. cit., págs. 110-111. Véase tb., en cuanto a la «permanencia» del ser, «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia,* ob. cit., pág. 145.

[34] En el apasionante pasaje de *Nietzsche,* II, ob. cit., que lleva por título «el ser como vacío y como riqueza» (págs. 199-206). Véase, por ejemplo, pág. 202.

[35] «Nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo» (Heidegger, *Conceptos fundamentales,* ob. cit., pág. 11).

retorno se refiere al Ser como lo *Mismo,* en la de Deleuze lo que se repite es la diferencia en cuanto tal, que no está articulada por lo *Mismo*. Hay que añadir que la idea de lo *Mismo* es producto de un «efecto óptico». Pues la iteración de la diferencia produce la apariencia de que ella, en cuanto se repite, es algo que se mantiene siempre como lo *Mismo*[36].

EL NIHILISMO Y LA NADA. PENSANDO LO IMPENSADO DE DELEUZE

Hay pocos textos en los que Deleuze explicite el sentido del nihilismo y de la nada. Nos aventuramos en una interpretación de la obra deleuzeana, intentando *pensar lo impensado* en ella.

EL NIHILISMO NEGATIVO E IMPROPIO: OLVIDO DE LA DIFERENCIA COMO NECEDAD O ESTUPIDEZ

Como se sabe, el fenómeno del nihilismo posee dos adscripciones, tanto en Nietzsche como en Heidegger. Una negativa (objeto de crítica) y otra positiva (la propia participación de la *nada* en sus respectivas concepciones de la realidad). En este apartado nos referiremos sólo a la primera acepción. Nuestra primera hipótesis de trabajo es que la concepción negativa deleuzeana hace justicia a los dos maestros por medio de un *desplazamiento* del lugar en el que ambos se sitúan.

La comprensión deleuzeana de la diferencia convierte en una obviedad la afirmación de que el nihilismo consiste en una condena de la multiplicidad y del devenir[37]. Este diagnóstico nos sitúa en el terreno de Nietzsche, para el cual el *nihilismo negativo* representa la consecuencia del triunfo del platonismo[38]. Para situarnos en un terreno

---

[36] «Pero he aquí que el eterno retorno suscita él mismo con su retornar una cierta ilusión en la que se refleja, de la que se sirve para reduplicar su afirmación de lo que difiere: produce ahora una imagen de identidad como si fuera el *fin* de lo diferente. Produce una imagen de semejanza, como *efecto* exterior de lo «dispar». (...) La semejanza exterior simulada se halla interiorizada en el sistema (...) Se supone entonces que la diferencia no sirve, no es y no es pensable sino en un mismo preexistente» *(Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 472-473).

[37] Deleuze, *Nietzsche,* ob. cit., pág. 43.

[38] Las aportaciones nietzscheanas más importantes, como se sabe, se encuentran en *Nachgelassene Fragmente,* Hrg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Wal-

más preciso, nos referiremos a ese estado intermedio entre el nihilismo negativo y la superación genuina del nihilismo, en el que se asume la muerte de Dios, pero en el que no se tiene todavía el valor de la afirmación[39]. Es éste el nihilismo que nos invade y que perseverará durante largo tiempo como el «nihilismo europeo». Si el nihilismo negativo en general promueve el «retroceso del poder del espíritu», el *nihilismo incompleto* añade, entre otras cosas, un antropocentrismo: en ausencia de un origen ideal de los valores, se los convierte en resultado de ciertas perspectivas de utilidad que dependen del hombre, medida de todas las cosas[40]. ¿Cómo cabe interpretar el «retroceso del poder del espíritu» y el antropocentrismo desde la filosofía deleuzeana? Creemos que como un *olvido de la diferencia* y un desarraigo respecto a ella; paralelamente, como una *falta de pensamiento:* éste pierde su poder cuando no es aguijoneado por la violenta «interpelación» de la profundidad intensiva, diferencial, de lo real.

Antes de justificar esta perspectiva, hay que decir que, de ser acertada, implica que la adhesión deleuzeana a la crítica nietzscheana del nihilismo conduce, por otro lado, a una aproximación respecto a la heideggeriana. Para Heidegger, el «nihilismo impropio» consiste precisamente en esto: en un olvido del ser y en un desarraigo consecuente del pensamiento, que se convierte en un pensar de lo presente. En la técnica, en la que el nihilismo impropio culmina, lo que hemos denominado aquí «desarraigo» acontece como una autosuficiencia del hombre —he aquí un paralelismo con el antropocentrismo—, que pierde de modo extremo la escucha respecto a la *demanda* del ser. Pues no sólo ha olvidado al ser, sino que existe como si no lo necesitase en absoluto —un estado, diríamos, de completa narcosis. En este *abandono del ser (Seinverlassenheit)* el hombre no experimenta su penuria, la necesidad que tiene del ser, y cae, así, en la más profunda de las penurias[41].

---

ter de Gruyter, 1967-1982 *(KGW,* VIII). Las siglas *KGW* se refieren aquí a *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967-1982. (Hay una edición de obras completas en castellano, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, *Obras Completas* [*O.C.*], Madrid/Buenos Aires/México, Aguilar [cinco volúmenes], 1932 [primera edición en Madrid], 1967 [sexta edición en Buenos Aires.]) Traducción parcial de *Nachgelassene Fragmente* son los *Fragmentos póstumos, O.C.*, IV. En ese contexto resultan esenciales los apartados: «El nihilismo europeo», en *O.C.,* IV, §§ 1-37; «Pesimismo», *O.C.,* IV, §§ 1018-1020.

[39] «Nihilismo incompleto», *O.C.,* IV, § 28.

[40] Ibíd., §§ 12 B, 22 y 23.

[41] Cfr. «Superación de la metafísica», en Heidegger, *Conferencias y artículos,* ob. cit., §§ XIV y XV. Véase el excelente trabajo de P. Cerezo, «Metafísica, técnica y hu-

Desarraigo, no experimentar la penuria, narcosis. A esta situación, producida por el nihilismo, la denomina Deleuze «necedad» o «estupidez». Pero valdrá la pena mostrar la *profundidad* de estos vocablos. Si el ser es diferencia y ésta se conforma como *síntesis disyunta,* hay que añadir ahora que el ser de esta última es «problemático»[42]. El encuentro entre dos series no es ni un fenómeno estable ni un mecanismo cerrado. La dimensión intensiva de la fuerza no da lugar, por su poder de ser afectada, a un encuentro impasible. Si en él, como vimos, se forja un movimiento «forzado», no es, por otro lado, a consecuencia de un principio categoremático. El encuentro mismo constituye, desde el comienzo, un *problema,* una irresuelta situación de interafección y *litigio*. El *diferenciante* equivale al discurrir de una situación problemática: es la generación de un *polemos* que *pide* solución. Ahora bien, el *problema* es tanto un fenómeno ontológico como un movimiento del pensamiento. Ontológico, por cuanto la organización disyunta de los aconteceres pertenece a la realidad. No es el hombre el que primariamente se hace problema de la realidad. Ésta es ya problemática[43], es una red de problemas en movimiento. Por otro lado, el problema forma parte del pensar. El dinamismo ontológico de la diferencia fuerza al pensamiento a plantearse una *Idea*. Deleuze habla de *Ideas-problema,* pues poseen, como afección respecto a lo aprehendido, una estructura también problemática[44]. Por eso señala que en la forja de conceptos *insiste* el discurrir de un problema, el cual reúne disyuntamente componentes intensivos heterogéneos, conformando una especie de «endoconsistencia»[45]. Sólo en virtud del encuentro con la realidad problemática se forja el genuino pensamiento. La ausencia o la fragilidad de este encuentro es la *necedad*[46].

---

manismo», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, Ed. Complutense, 1993, págs. 59-92, esp. 75 y ss.

[42] Entre los lugares centrales, véase «De lo problemático», en Deleuze, *Lógica del sentido,* ob. cit., págs. 71-77.

[43] Esto puede ser ilustrado en relación con la génesis de lo individual. Inspirado en G. Simondon, Deleuze concibe la individuación, que hace pensable a los seres en su diversidad, como un «acto de solución» respecto a un problema constituido por heterogeneidades o disparidades (cfr. *Diferencia y repetición,* págs. 393-394). Los organismos son, según este modelo, soluciones a problemas intensivos (ibíd., págs. 304-305).

[44] Véase Deleuze, ibíd., págs. 438-443.

[45] Deleuze (con F. Guattari), *¿Qué es la filosofía?,* trad. cast. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993 (orig.: *Qu'est-ce que la Philosophie?,* París, Minuit, 1991), págs. 7-38 y 82-85.

[46] Véase Deleuze, *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 249-258; *Nietzsche y la filosofía,* ob. cit., págs. 146-156.

Hay que precisar que la necedad no es un «error»[47]. Lo verdadero enuncia, originariamente, no una correspondencia entre juicio y cosa, sino, más profundamente, una relación *vertical* entre el pensamiento y lo que *da que pensar,* un enlace con el dinamismo sub-representativo de lo real. El pensamiento desvinculado de este suelo nutricio no sigue ninguna estela, es un «falso problema», no responde de *nada.* Más allá de la *verdad correcta,* presuntamente autónoma, el pensamiento que hace frente a la estupidez siempre está espoleado por lo real-problemático. Sin este pensar más alto la «verdad» queda reducida a la banalidad y la imbecilidad[48]. Permanece huérfana de sentido y de dirección, impotente para distinguir lo importante de lo accesorio, lo singular de lo trivial[49]. Frente al «error», que es una falta de conformidad del juicio, cifraba Heidegger la esencia de la «no-verdad» en la «errancia», que es, precisamente, la desvinculación respecto del ser[50]. Ello confirma el estrecho parentesco que existe entre Heidegger y Deleuze en cuanto a la comprensión del nihilismo negativo. Nos atreveríamos a decir que la *necedad* es un tipo de *errancia* (muy distinta a lo que, más adelante, llamaremos *nomadismo).* Pues bien, ¿qué situación definirá la superación del nihilismo negativo, así concebido? ¿Cómo debemos concebir el lazo entre pensar y ser? El contraste entre la posición heideggeriana y la deleuzeana servirá para responder con cierta precisión. De nuevo, Nietzsche y Heidegger se verán envueltos en una transformación que los sitúa en *otro* lugar.

EL NIHILISMO PROPIO: LA DEVOCIÓN DEL PENSAR COMO PLIEGUE ENTRE EL AFUERA Y EL INCONSCIENTE SUB-REPRESENTATIVO

La fidelidad del pensamiento a aquello que *da que pensar* exige, en el contexto filosófico heideggeriano, una *escucha* del hombre respecto al ser. La forma en que acontece esta ligadura ofrece similares

---

[47] *¿Qué es la filosofía?,* ob. cit., pág. 148.

[48] «Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles construidos totalmente a base de verdades; estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La *estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar» (Nietzsche y la filosofía,* ob. cit., págs. 148-149).

[49] «Ya saben los profesores lo raro que es encontrar en los «deberes» (...) errores o falsedades. Pero, en cuanto a sinsentidos, observaciones sin interés ni importancia, trivialidades consideradas como notables, confusiones entre «puntos» ordinarios y puntos singulares, problemas mal planteados o desviados de su sentido, eso es lo peor y lo más frecuente» *(Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 255).

[50] «De la esencia de la verdad» (orig.: 1930), en Heidegger, *Hitos,* ob. cit., § 7.

dificultades a las que encontramos anteriormente a propósito del ser como pliegue de la diferencia. Pues el encuentro ser-pensar es concebido aquí de nuevo al cobijo de lo *Mismo,* que aparece ahora como *lo Abierto:*

> Debemos pensar la *«alethéia»,* el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia, a su presencia uno a otro y uno para otro. El corazón en paz que es la *Lichtung,* claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo[51].

Este *Mismo* que obra en la apertura es el que propicia una *correspondencia* del hombre y el ser en el *Ereignis,* el acontecimiento apropiador[52]. Se comprende así que Deleuze denuncie la supeditación de la diferencia (entre pensar y ser) a una *interioridad* que tiene el carácter de lo *Mismo* y no de la diferencia en cuanto tal[53]. Es éste un índice de que Heidegger no ha roto con la estructura husserliana de la intencionalidad, que ponía allí en relación interna —de acuerdo con el «apriori de correlación»— dos momentos homólogos: el vernir a presencia del sentido y la experiencia de sentido. Y es esta relación la que ahora queda desplazada y conservada en la mutua copertenencia de ser y pensar en Heidegger[54].

---

[51] Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Sartre, Heidegger y otros, *Kieerkegaard vivo,* Madrid, Alianza, 1968, págs. 130-153 (orig.: «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Tubinga, Max Niemeyer, 1969, págs. 69-81), pág. 146.

[52] «[H]emos establecido la mismidad [*Selbigkeit*] de pensar y ser como la mutua pertenencia de ambos (...)» «El acontecimiento [*Ereignis*] es el ámbito en sí mismo oscilante mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia» («El principio de identidad», en Heidegger, *Identidad y diferencia,* ob. cit., págs. 71 y 89). «Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua *pertenencia* que atañe al hombre y al ser (...) Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él y de este modo le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso» (ibíd., 73-77).

[53] Deleuze plantea el problema en diversos lugares, entre los que destacan Deleuze, *Conversaciones,* trad. de José Luis Pardo Torío, Valencia, Pre-textos, 1995 (orig.: *Pourparlers,* 1972-1990, París, Minuit, 1990), págs. 179 y ss., y Deleuze, *Foucault,* Barcelona, Paidós, 1987 (orig.: *Foucault,* París, Minuit, 1986), págs. 143 y ss. Sobre esta cuestión, F. J. Martínez, «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze», en J. M. Aragüés (coord.), *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada,* Zaragoza, Mira Editores, 1997, 23-32.

[54] Hemos intentado esclarecer este desplazamiento en L. Sáez Rueda, *Movimiento filosóficos actuales,* Madrid, Trotta, ²2003, cap. 1, § 3.2. y cap. 4. § 1.3.

El ámbito en el que se encuentran ser y pensar no será para Deleuze el de lo *Abierto,* sino una instancia que es *exterioridad:* el *Afuera*[55]. El *Afuera* remite al espacio plural y dinámico de fuerzas en relación diferencial. Y el pensar se constituye en un encuentro con esa exterioridad sub-representativa e intensiva. Nos precipitamos en este punto a contener objeciones también precipitadas, como la siguiente: ¿cómo se hace comprensible este dualismo? ¿no presupone una unidad previa al pensar y el ser? Habrá que diluir la sospecha aludiendo de nuevo al concepto de *síntesis disyunta.* Lo que hemos afirmado implica que, tanto la subjetivación del pensamiento como el propio pensar, tienen su comienzo en las fuerzas del Afuera. Pero el pensamiento no debe concebirse aquí como una representación, para la cual sí sería necearia —evocando al *Tractatus* wittgensteiniano— una *forma lógica* común al Afuera y el Adentro. El pensamiento se constituye en la medida en que se ve *afectado* por el *problema* real y se conforma también como problema. No *hay* realidades estructuradas y fijas (hechos, proposiciones), sino dinamismos intensivos. Cada uno, a su vez, conforma su devenir en la forma de síntesis disyuntas, animadas por el empuje del diferenciante-problema. Entre ser y pensamiento se conforma, así, un *movimiento forzado* en virtud del encuentro mismo, disyunto. Añadamos que la realidad pensada por Deleuze posee un carácter plástico, telúrico. Las series que se encuentran —ser y pensamiento— son, cada una en su profundidad sub-representativa, dinamismos intensivos en relación. Un pensamiento consciente y un fenómeno observable no son más que la superficie en la que dicha realidad intensiva se corporeiza. En el fondo, pues, el encuentro se efectúa en la continuidad inmanente de una realidad conformada por intensidades. Y si admitimos que éstas afectan y se dejan afectar, no nos resultará extraño que Deleuze emplee aquí, ¡sin metáfora!, el término *pliegue.* El *pliegue* —creemos— es la aclaración telúrica y plástica de lo que, a un nivel lógico, venimos llamando *síntesis disyunta.* ¿En qué consiste, desde este punto de vista, la productividad del diferenciante? Al ligar y separar series intensivas continuamente, ¿no las transforma sin cesar? Y si éstas poseen la plasticidad de la fuerza, afectante y paciente, ¿no constituye esa transformación la forja *in actu* de pliegues que dan lugar a nuevos pliegues entre las series? El *pliegue,* mirado en su globalidad, es la instancia paradójica en cuanto flujo dúctil con dos caras maleables. Su acción teje una urdimbre, su desaparición en la

[55] En sus libros sobre Foucault y Leibniz encontramos referencias importantes.

acción y su ser determinado por las series patentizan la delicuescencia de lo real.

Repensemos este «adentro» del pensar: ¿es sólo un espejo del afuera? Pensar —dice nuestro autor en consonancia con Foucault— es plegar, doblar el Afuera. La realidad humana es una especie de *invaginación* del Afuera[56]. Sí, pero hay que decir que el pensar no hace réplica de nada. Aprehende un problema y le hace justicia siguiendo su propia violencia en el espíritu. ¿Espíritu? Esto sí que es una metáfora. Pues lo que llamamos «sujeto» no es más que el proceso mismo del pensar. La «subjetividad» es un dinamismo sin identidad. Es inteligencia dinamizada por un diferenciante-problema; tal es su conformación sub-representativa: la de un inconsciente telúrico y problematizante, sin sujeto. Sólo a nivel consciente van sedimentando «respuestas» provisionales, conformando un «saber», que es sólo derivado. Pues en el saber representativo se ha disuelto ya la constitución diferencial del problema[57]. Pues bien, el *pliegue* pone en relación estas dos caras plásticas: el ser diferencial y el inconsciente sub-representativo. Ambos son problemáticos, por lo que la relación es una recíproca conformación. No cabe hablar ni de realidad en sí ni de subjetividad autónoma, sino de una síntesis disyunta entre ambos, sin mediación de lo *Mismo*. El diferenciante como pliegue se desvela flujo de diferencias en el que ser y pensar se transforman continuamente. El pliegue, en cuanto «precursor oscuro» y «movimiento forzado» es la realidad-pensamiento siempre en ciernes, en estado naciente: aprendizaje sub-representativo y dinámico del que el «saber» consciente y representativo constituye tan sólo una objetivación fija, deformante. Un pliegue cuyas caras son ya, cada una, síntesis disyuntas, por cuyo concurso el hombre, si cabe ya utilizar este nombre, no es puramente «constituido», sino dinamicidad que afecta a otra dinamicidad. El pliegue, en definitiva, y quizás más allá de Foucault, es «pliegue-de-dos»[58].

Es de este modo como el *nihilismo activo* (Nietzsche) o *propio* (Heidegger) se transfiguran en el *otro* lugar deleuzeano, al que lla-

---

[56] Deleuze, *Foucault,* ob. cit., págs. 153-155.

[57] *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 312-314.

[58] «Zwiefalt, no un pliegue en dos, puesto que todo pliegue lo es necesariamente, sino un "pliegue-de-dos", "entre dos", en el sentido en que es la diferencia que se diferencia» (Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco,* Barcelona, Paidós, 1989 [Orig.: *Le plie. Leibniz et le baroque,* París, Minuit, 1988], pág. 20). ¿Más allá de Foucault? Sí, en la medida en que éste piensa al «sujeto» sólo como «constituido» en la red histórica de fuerzas, no al mismo tiempo como «constituyente» de ese *Afuera*.

maremos aquí *nihilismo problematizante*. Porque cabe decir que Deleuze —si lo que hemos despejado hasta ahora merece crédito— entiende la afirmación y la devoción del pensar como el acontecimiento por el cual el pensamiento se deja afectar por el ser problemático de lo real permitiendo el encuentro disyunto, el *pliegue*. Parcialmente con Heidegger, podríamos decir que el pensar vivo evita la *errancia (necedad* en Deleuze) y aprehende la demanda del ser. Pero la distancia ya analizada arroja diferencias de peso. Veamos.

Este desencuentro clave opone la metáfora del *don* a la metáfora de la *violencia*[59]. Si el pensar responde a la donación del ser, según Heidegger, en Deleuze responde al impacto, a la violencia del problema real y de las fuerzas en él involucradas. Esto, sin embargo y, argumentando contra Deleuze, no lo desconoce Heidegger. Pues la donación del ser no acontece más que en cuanto *interpelación* y *requerimiento,* que no son precisamente formas fláccidas, por así decirlo, de afectar al hombre. Ahora bien, el propio Deleuze —al que, como vamos viendo, resulta muy difícil atribuirle ingenuidad— lo sabe: «Cuando Heidegger anuncia: "todavía no pensamos", el influjo nietzscheano es evidente (...) Pensar no es el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario (...). Debe ejercerse una violencia sobre él en cuanto pensamiento, una potencia debe *obligarle a pensar*»[60]. Y sabe también Deleuze que la violencia en este contexto no puede ser pensada como puro impacto de la fuerza: es, al mismo tiempo, por afectar, un *dar*[61].

¿Dónde radica, entonces, el peso específico de la concepción deleuzeana, si no renuncia a la idea de donación? En que ésta no acontece por mor de una apertura, en cuyo *seno* encuentra *hogar* el pensar; es, por un lado, una donación *problemática* que genera un *devenir-activo* del pensamiento —el cual discurre espoleado por dicha *problematicidad*—; por otro, es una donación que se dispone, al unísono, en relación disyunta con el pensar. He aquí dos modelos distintos: interpelación que *penetra* y escucha que *aprehende* (Heidegger); violencia como autodonación de un *impetus* metamorfoseable, dando lugar a un encuentro *de-dos* (Deleuze), un devenir, además, que «improvisa» lo nuevo en él. Nihilismo *propio* como lo contrario de la *necia errancia: nomadismo.*

---

[59] *Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 243, nota 9.
[60] *Nietzsche y la filosofía,* ob. cit., págs. 152-153. Cfr. págs. 152-154.
[61] *Nietzsche,* ob. cit., pág. 32.

SER Y NADA EN EL SENO DE UN NIHILISMO PRODUCTIVO

Todo nihilismo, si no se limita a negar un orden existente o una comprensión del ser, afirma una *nada activa*. Activa, en la medida en que es incorporada positivamente en su ontología. ¿Encontramos en Deleuze algo semejante? Sí, la nada del *nomadismo*. Para identificar su peso específico en la historia del nihilismo, seguiremos, de nuevo, un cauce comparativo, que nos permita marcar una distancia con los grandes maestros.

Respecto a Nietzsche, cabe decir, con Granier, que «el nihilismo marcará la confirmación de la alienación metafísica del hombre o la apropiación por el hombre de su destino. El sentido del nihilismo depende de su orientación con respecto a la doble polaridad del Ser, como vida ascendente y como voluntad de nada»[62]. El nihilismo, en efecto, en Nietzsche, es equívoco[63] y podríamos distinguir entre la experiencia de una *nada reactiva* (la nada del «nihilismo incompleto», en la que, muerto el transmundo platónico, no se da el paso fundamental y se sigue experimentando el único ser que existe, el fluir, el devenir, como un caos anonanadante), y la experiencia de una *nada activa,* propia de la vida ascendente, una nada liberadora, que, al desenmascarar el transmundo, emancipa a la voluntad y la deja en franquía para su tarea de creación.

Paralelamente, en Heidegger encontramos dos formas de nihilismo, según marque la alienación metafísica del hombre o la apropiación de su propio destino. Distingue el filósofo entre el nihilismo en sentido *impropio,* que abandona al ser, negándolo como pura nada, y el nihilismo en sentido *propio,* que acoge y se atiene a la indisponibilidad del ser, salvaguardando el encubrimiento[64]. El nihilismo proporciona la doble experiencia de una *nada* impropia, la del ser como *nula* nada, y de una *nada propia,* activa, productiva. Ésta es la nada que insiste en íntima copertenencia con el ser. Cabe describirla, al menos, de dos modos. En primer lugar, como la falta de fundamento o de razón suficiente del ser, es decir, como *Ab-grund* (abismo), un

---

[62] J. Granier, *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche,* París, Du Seuil, 1966, págs. 264-265. Debo al Prof. Pedro Cerezo esta rica apreciación y la atinada formulación que sigue.

[63] «"El nihilismo es equívoco": A. El nihilismo es el signo de un aumento de poder en el espíritu: nihilismo activo. B. el nihilismo es decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo» *(Fragmentos póstumos, O.C.,* IV, § 22).

[64] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche,* II, ob. cit., cap. VII, esp. págs. 289-293.

nihil que se experimenta en la *angustia*[65] o que se comprende desde la diferencia óntico-ontológica en cuanto *Absage,* un «decir no» al ente[66]. Esta es la experiencia suprema del ser: la de la *nada* de lo ente como plenitud del misterio que se reserva. En segundo lugar, el *nihil* del ser coincide con el movimiento de «encubrimiento» que acompaña al «descubrimiento». El ser abre el mundo de sentido en el que el ente cobra significatividad, pero no es un ente, en la apertura misma se *sustrae.* Ambos modos, íntimamente unidos, expresan una potencia productiva de la nada. Observándola como abismo, es una no-fundación que otorga al ser el privilegio de la fundación en cuanto tal, pues de este modo el ser, ya no concebido como una entidad fija y particular, se revela movimiento de venir a presencia «como» o «en un modo de ser». Para aclarar la productividad de la nada desde la segunda perspectiva, aludiremos a los escritos de 1936 a 1940 que componen su póstuma publicación, *Beiträge,* traducida recientemente como *Aportes a la filosofía*[67]. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento *(Ab-grund)* es el movimiento o acontecimiento de un *rehusar (Verweigern).* Se trata de un rehusarse originario del ser respecto a la presencia y en el desvelamiento de sentido. Este fenómeno revela una potencia positiva del ser *en virtud de la cual y sólo por mor de la cual,* hay ente y presencia. Pues no habría presencia para el hombre allí donde éste estuviese ante una presunta «transparencia total»; el acontecimiento del venir a presencia exige forjar un perfil definido y un ámbito abierto concreto para lo presente. Y no habría apertura en la plenitud de lo abierto si éste fuese claro absoluto. El rehusarse, de otro modo, es la clave de la existencia en cuanto inherentemente finita y yecta. Es, según una rica expresión heideggeriana, una *«Lichtung für»,* una iluminación en la que lo que se ilumina es el rehusarse mismo «en pro de». En pro de lo propio del existir, de un «ahí» del ser. He aquí un bello pensamiento: el «permanecer fuera» *(verbleiben)* del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un *envío,* su retrotraerse una apertura, su sustraerse un *don.* Hay una tensión o litigio en el corazón del ser: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación como *contraimpulso* de la *sustracción.*

---

[65] «¿Qué es metafísica?», en *Hitos,* ob. cit.

[66] *Nietzsche,* II, ob. cit., pág. 203.

[67] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. de Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, Almagesto, 2003 (orig.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis),* ed. por Friedrich-Wilhelm von Hermann, Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1989). Especialmente relevantes los §§ 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256. Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones del Prof. Juan Luis Vermal.

Por eso dice Heidegger que la nada lleva en sí una especie de *exceso* y que en cuanto tal, es el *estremecimiento* del ser mismo.

Pensemos ahora la clave del nihilismo deleuzeano. La encontraremos en el seno de la *síntesis disyunta,* del *pliegue.* Profundizaremos progresivamente en esta tesis.

LA NADA EN EL ENTE (SPATIUM) Y EN EL INCONSCIENTE SUB-REPRESENTATIVO (CUERPO SIN ÓRGANOS)

Cuando el filósofo francés alude a la realidad óntica suele designarla como el ámbito de los «cuerpos» y «estados de cosas». Pero es toda una impostura el interpretar la filosofía deleuzeana como una especie de «física» para reprocharle a renglón seguido no haber hecho reverencia a los conceptos «genuinos» de la matemática y de la ciencia natural[68]. La realidad del *Afuera,* constituida por procesos intensivos ligados por la disyunción, no es corporal en el sentido laxo de la ciencia natural. Es un acontecer subrepresentativo, y las fuerzas intensivas que lo animan en el tamiz de sus encuentros no son las de la física. *Fuerza* posee aquí un sentido nietzscheano: es intensión orientada al crecimiento, a la expansión de sí.

A lo largo de toda su obra, Deleuze viene distinguiendo entre *superficie extensa* y *profundidad intensiva.* Todo ente integra estas dos dimensiones. La profundidad intensiva es siempre devenir diferencial. Y como las fuerzas sólo son en la medida en que se *apoderan* de fenómenos y se corporeizan, esta dimensión es ya telúrica en cuanto *superficie extensa.* Ambas poseen, pues, una conformación diferencial. Deleuze aclara esta conformación íntima del ente como una actualización de lo virtual (intensivo) en lo actual (extensivo). Ahora bien, nos apresuramos a advertir que, frente a lo «posible lo «virtual» no designa en el pensamiento deleuzeano algo irreal. Lo posible se opone a lo real. Su «devenir» característico sería una «realización». Pero lo virtual es real, como profundidad que *insiste* y cuyo devenir es la *actualización,* nunca como «paso a» desde «posibilidades supuestas»,

---

[68] Esta cita es ya excesivo reconocimiento para tan pueril e indigna aportación a la filosofía: A. Socal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales,* Barcelona, 1999. Si nuestra interpretación de Deleuze merece crédito, diviértase el lector con las imposturas que estos autores despliegan y enredan a propósito de nuestro autor, en los caps. 8 y 11. Hallará un ejemplo magnífico de lo que Deleuze llama «estupidez» o «necedad».

sino como un «corporeizarse» *in actu*. De este modo, podemos entender lo intensivo de la fuerza y lo extenso del cuerpo como dos caras de una misma momeda. Pero esto no es todo. Este ser diferencial *intenso-extenso* no puede ser captado en cuanto tal por la representación. Lo que la percepción aprehende y lo que el pensamiento reflexivo pone ante sí es el ente como una unidad compacta e idéntica a sí misma. Esta *superficie,* captada desde la representación, es descrita a menudo como un «efecto óptico»: la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia[69]. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto «ilusión necesaria».

Llegados a este punto, e intentando *pensar lo impensado* por Deleuze, podemos considerar el mundo sub-representativo de lo virtual como una *nada en el seno mismo del ente*. Su textura (si siguiésemos al segundo Merleau-Ponty, salvando las distancias) es la de un *invisible* inserto en lo *visible*. Una *nada,* evocando a Heidegger, como *des-presencia en lo presente* y como *Ab-grund*. Ahora bien, *despresencia* y *Ab-grund,* no en cuanto acontecimiento de *sentido* que se *sustrae,* sino como *no-sentido,* flujo *a-significativo* y diferencial de intensidades, y como *no-identidad.*

Esta *nada* —profundidad dinámica de los cuerpos— no es una pura negación o un vacío. Pues acontece como trabazón de una multitud de *síntesis disyuntas: nada productiva*. El acontecer de la *nada* en este sentido permite entender, por lo demás, que Deleuze identifique la diferencia entre lo virtual y lo actual con la que existe entre una *naturaleza naturante* y una *naturaleza naturada*[70]. Emerge ahora con claridad la impronta de la fenomenología francesa. La profundidad intensiva es *carne del mundo,* profundidad espacio-corporal (Merleau-Ponty), a condición de que, como frente a Heidegger, no la vinculemos aún con el sentido; es puro ser intensivo, *spatium*[71].

Tal es la conformación de lo que —por el momento de un modo abstractivo— sería el *polo objetivo* de la relación hombre-mundo. Volvamos la mirada ahora al *polo subjetivo* (de forma igualmente abstractiva). Hemos situado más arriba el pensamiento en un inconsciente sub-representativo. Pues bien, seguimos situados bajo el influjo de la fenomenología de la carne. El pensamiento no es independien-

---

[69] Cfr. *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 342, 200-208, 472 ss; *Nietzsche,* ob. cit., 45 y ss.

[70] Deleuze, *El bergsonismo,* Madrid, Cátedra, 1996 (orig.: *Le Bergsonisme,* París, PUF, 1966), pág. 97.

[71] *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 368-369.

te del cuerpo, que aparece como substrato último del sujeto en la filosofía deleuzeana. Deleuze se adhiere expresamente a la filosofia francesa del cuerpo[72]. Pero realiza a Merleau-Ponty la misma crítica que a Heidegger, en la medida en que superpone a la profundidad diferencial una forma de identidad. El cuerpo es también, en el escenario merleau-pontyniano, un origen, un *Mismo* como *Apertura* en el que se dan la mano dos instancias homólogas: la donación de sentido y la articulación corporal de éste. La fenomenología propicia ahí un «carnismo» ontológico: «carne del mundo» y «carne del cuerpo» como correlatos que se intercambian[73]. Bajo la oscuridad del *ser-salvaje* del que hablase Merleau-Ponty atisba nuestro autor un fondo más abisal. Este *être brut* remite al cuerpo en tanto vivido, en tanto constituyente de un sí mismo prerreflexivo, situado y encarnado. Pero si pensamos el cuerpo como capacidad de ser afectado y de afectar, tenemos que pensarlo en relación con la fuerza[74]. Y es en este punto donde el sentido es rebasado por la configuración diferencial de intensidades. A esta profundidad intensiva y diferencial del cuerpo la denomina, según una terminología acuñada por Artaud, el *cuerpo-sin-órganos*. Éste es la otra cara, más oscura aún, de la carne como campo de experiencia sintiente. En cuanto pura intensidad en encuentro, es *invivible*[75]. Por debajo del «nadie» (oscuridad sintiente) y de la «nada activa» (por ser responsable de la *posesión de un mundo de sentido)* en la que pensara Merleau-Ponty refiriéndose al cuerpo-sujeto[76], vislumbra Deleuze una *nada,* de nuevo, en cuanto *no-sentido,* distribución disyunta de intensidades, y en cuanto lo *no-humano en el hombre,* devenires que, acontecien-

---

[72] En *Spinoza y el problema de la expresión,* trad. de Horst Vogel, Barcelona, Munchnik ed., 1996 (orig.: *Spinoza et le problème de l'expression,* París, Minuit, 1968), p. ej., pág. 249. V. tb. (con C. Parnet), *Diálogos,* t.c., J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1980 (orig.: *Dialogues,* París, Flammarion, 1977), orig., pág. 71.

[73] Cfr. Deleuze, *Foucault,* ob. cit., págs. 142-145; *¿Qué es la filosofía?,* ob. cit., pág. 180.

[74] Cfr. 1977, t.c.: 70 ss; 1970, cap. XIV.

[75] «La hipótesis fenomenológica resulta quizás insuficiente, porque invoca solamente el cuerpo vivido. Pero el cuerpo vivido es todavía poca cosa en relación con una Potencia más profunda y casi invivible (...) Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido se encuentra eso que Artaud ha descubierto y nombrado: cuerpo sin órganos (...) Es un cuerpo intenso, intensivo» (Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la Sensation,* París, Éditions de la Difference, 1981, pág. 33). «El Cuerpo sin órganos (...) es el medio de intensidad pura, el *spatium,* y no la *extensio,* la intensidad» *(Mil mesetas,* ob. cit., pág. 168).

[76] M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible,* Barcelona, Seix Barral, 1970 (orig.: *Le visible et l'invisible,* París, 1964), págs. 296 y s.; 317 y s.

do en el hombre, se hunden, sin embargo, en el cosmos, flujo intenso[77].

LA NADA DEL SER-DEL-ENTE: LA SUSTRACCIÓN Y EL SINSENTIDO

El ente y el sujeto permanecen, en su fondo más oscuro, como hemos visto, ajenos al sentido. Pero en esa descripción hemos abstraído la unión entre ambos polos. La restauración de la conjunción nos revelará el ser-del-ente, que en el pensamiento deleuzeano, es, sorprendentemente en principio, *sentido*. Más allá del estructuralismo, los estudios de Deleuze incorporan un momento fenomenológico. En la relación entre ente y hombre el mundo aparece ineludiblemente como sentido. Lo estamos «experimentando» en el *mundo de la vida* y ello es incuestionable: a lo real le es inherente presentarse, mostrarse «en cuanto». Ahora bien, ¿cómo tiene lugar su donación? Y lo fundamental: ¿cómo es compatible el que haya donación de sentido con el resultado anterior, según el cual tanto el ente como el sujeto reposan sobre un abismo diferencial asignificativo?

La única salida debe incluir que el sentido no pertenezca a ninguno de ambos polos. Y, en efecto, en esa direccion se encamina la tesis deleuzeana: el sentido se da, emerge, se produce, en el *encuentro* mismo entre el mundo entitativo y el subjetivo. La cuestión nos conduce, así, a la relación entre lenguaje y mundo. Es ahí donde encontramos la paradoja fundamental: el sentido es la articulación diferencial entre proposiciones y cosas[78]. Por un lado, no existe fuera de la proposición que lo expresa. Este mismo comienzo patentiza ya la irrebasibilidad del sentido: no podemos intentar decirlo sin presuponerlo; jamás podemos pronunciar a la vez una proposición y su sentido. En él, pues, estamos *ya siempre* instalados, es el verdadero *loquendum*[79]. Ahora bien, también por ese motivo hay que admitir que el sentido, inseparable de la proposición que lo expresa, no se identifica con ella. Por otro lado, el sentido se predica de un estado de cosas. Pero es claro que no puede confundirse con él. Por eso el sentido es *inasignable*. Es la frontera misma entre lenguaje y mundo, expresión y cosas, polo entitativo y polo subjetivo. Es ambos polos a la vez, ¡pero no se reduce a ninguno de ellos! El sentido, por todo esto, se nos revela en la medida en que lo vinculamos a la *instancia paradóji-*

---

77 Cfr. *¿Qué es la filosofía?,* ob. cit., págs. 180-185.
78 Véase, principalmente, *Lógica del sentido,* ob. cit., págs. 43-47.
79 *Diferencia y repetición,* ob. cit., pág. 258.

ca, precursor oscuro, diferenciante que une y separa. Y en este punto Deleuze nos sorprende una vez más: el sentido surge del *sinsentido,* que es una especie de *nada activa*[80]. Pues la instancia paradójica no es propiamente «algo» delimitable, como hemos ido comprobando. Este análisis aclara y congrega las razones por las que Deleuze, dispersamente, caracteriza a la instancia paradójica o al problema, como un *no-ser*[81]. Respecto a la cuestión que nos concierne aquí, es el *nihil* del sentido: «sinsentido». En efecto, de un modo riguroso, y en virtud de su carácter de frontera paradójica, el sentido *no existe.* «Como atributo de los estados de cosas, el sentido es extra-ser, no es el ser, sino un *aliquid* (...) Como lo expresado de la proposición, el sentido no existe, sino que insiste o subsiste en la proposición»[82]. Pero la instancia X, el *sinsentido,* es un *nihil productivo.* «Circula sin cesar a través de las series» y en ese dinamismo produce el *sentido* como un *efecto:* «El sentido resulta efectivamente *producido* por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado». Se trata de un «"efecto óptico", "efecto sonoro" o, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje». Ahora bien, «un efecto semejante no es en absoluto una apariencia o una ilusión; es un producto que se extiende o se alarga en la superficie, y que es estrictamente copresente, coextensivo a su propia causa». Así, pues, es necesario hablar de la unidad «sentido-sinsentido». La instancia paradójica, en cuanto *sinsentido,* «está copresente con sus efectos de sentido, pero no debe confundirse con ellos», «puro *nihil* o x fuera de los efectos mismos»[83].

Los motivos para una aproximación respecto a Heidegger no son pocos. En primer lugar, la nada pensada por Deleuze no es una mera magnitud carencial o vacío. El sinsentido no es *ausencia de sentido,* estimación característica de la filosofía del absurdo[84]. En segundo lugar, esta nada *acontece* en copertenencia con el sentido. Hablar del sentido de las cosas es hablar de lo que ellas son aconteciendo. Tanto es así, que Deleuze se refiere al fenómeno del *acontecimiento-sentido* como el diferenciante por excelencia[85]. Pues bien, ¿podríamos, por el procedimiento comparativo que venimos utilizando, encontrar lo es-

---

[80] Cfr. *Lógica del sentido,* ob. cit., págs. 44, 58, 61, 68, 84-91.
[81] *Diferencia y repetición,* ob. cit., págs. 130, 191, por ejemplo.
[82] *Lógica del sentido,* ob. cit., pág. 53.
[83] Véase ibíd., págs. 88-89.
[84] «El sentido se opone a la *ausencia de sentido,* no al *sinsentido*». Por eso dice nuestro autor: «Lewis Carroll, sí; Camus, no». Ibíd., pág. 89.
[85] Ibíd., pág. 191.

pecífico de Deleuze en cuanto al problema del ser? Nos aventuraremos en la siguiente interpretación.

Hemos descrito la nada «en» el ente como fondo intensional a-sigificativo. Pero allí tratábamos al ente abstrayendo su relación con el «polo subjetivo» (inconsciente subrepresentativo, lenguaje). El *ser* —situándonos ahora en la relación entre ambos— es este encuentro mismo entre lenguaje y mundo, el *acontecimiento-sentido* como diferenciante. La distancia es notable y sutil. El *ser-del-ente,* en Heidegger, es sentido, pero sentido en cuanto «llegada» o «advenimiento» del ser. Se podría decir, así, que mientras en Heidegger el ser, el sentido, acontece de modo *eferente* —pues consiste en un «llevar fuera»[86]—, en el contexto del pensamiento deleuzeano acontece de modo *dehiscente* —es decir, en forma de una brecha que deja al exterior dos dimensiones[87]. El acontecer del sentido no es aquí un «abrir» y «sacar de lo oculto»; es, diríamos, un «franquear» y un «hender»[88] en el *Afuera.* La profundidad del acontecimiento es otra: no la *vertical emergente;* su verticalidad es más bien la del *surcar.* De ahí que el acontecimiento no pueda dignificarse en la forma del *Ereignis,* es decir, como acontecimiento apropiador en el que donación y escucha llegan al encuentro propicio. La dignidad del acontecimiento en Deluze es la de hacer justicia al *problema* en el que consiste el diferenciante. Esta justicia, por exigir el encuentro con lo problemático y el desplazamiento según su *precursor oscuro, su interno movimiento forzado,* siempre creador de nuevas diferencias desde la diferencia, incitando a un *surcar,* esta justicia, decimos, permite la apropiación sólo en virtud del ser-otro sin cese, a través, pues, de esa extraña des-apropiación del continuo *ponerse en camino: nomadismo.*

¿Y la *nada* en el acontecimiento de sentido? Ya hemos señalado más arriba que, por sus peculiaridades, la instancia paradójica es una *nada;* en particular, en cuanto *sinsentido* que produce, como efecto, el *sentido.* ¿Cómo podríamos aclarar este *nihil* distinguiéndolo de

---

[86] El adjetivo «eferente» proviene del latín *efferens, -entis,* «que lleva hacia fuera».

[87] El adjetivo «dehiscente» proviene del latín *dehiscens,* de *dehiscere* (abrirse). Más originariamente, el *dehiscere* proviene de *hiare:* un escindirse ligado a la noción de *hiātus.* Este último no es una mera separación, sino que mantiene el sentido de ligazón: significa en latín «grieta», «hendidura».

[88] Del significado de «franquear» destacamos las acepciones (Diccionario de la RAE) «abrir camino», «pasar a través»; emparentados con este término están los de «franqueza» (en el sentido de «libertad, exención») y «poner en franquía» (como un dejar *franco,* libre, el cauce de algo). Respecto a «hender» quisiéramos subrayar el sentido: «Atravesar o cortar un fluido, como una flecha el aire o un buque el agua».

aquel al que se refiere Heidegger? Resulta tentador entender heideggerianamente el *sinsentido* como el momento de *sustracción* o retraimiento que, por una especie de contraefecto, se traduce en donación del sentido. De hecho, el diferenciante en un encuentro disyunto *se sustrae* continuamente, al desvanecerse y recrearse en ulteriores diferencias. Y es precisamente esa *sustracción* sin cese la que permite la remisión dinámica de una serie a la otra, del lenguaje a la cosa, como una remisión siempre renovable sobre un nuevo diferir. Se podría decir, pues, en un lenguaje próximo al de Heidegger, que la sustracción en la disyunción es un acontecimiento de *rehusarse,* cuyo efecto de *contragolpe* es el sentido (la donación). Una analogía prometedora: nos permitirá extraer más riqueza del discurso deleuzeano, aclarando por qué no es enteramente convincente.

Llamamos ahora la atención sobre la coherencia que existe entre el carácter *eferente* que hemos atribuido al acontecer del ser pensado por Heidegger, por un lado, y el modo, por otro, como enfoca esa nada del ser que hemos descrito como *sustracción.* Ésta es el «permanecer fuera» *(Aus-bleiben)* del ser en el movimiento de venir a presencia[89]. Pues bien, la distancia, ahora, se hace más clara. El «sustraerse» de la instancia paradójica difiere respecto a lo anterior, al menos en dos respectos. En primer lugar, podría decirse que en el caso de Heidegger el retraimiento es *vernáculo,* ocurre *en casa,* en la interioridad del ser *mismo,* como dimensión vertical y eferente. El permanecer fuera es el ocultamiento mismo del ser. Semejante «fuera» no es un salirse el ser a una exterioridad respecto al sentido, sino que significa su no coincidencia —en cuanto *acontecimiento* de sentido— con el ente —*presencia* de un sentido abierto. El *permanecer fuera* conforma desde su interior al ente, un interior que se oculta. El *afuera* se dice del ser justamente en la medida en que, con respecto al ente, constituye su *adentro* autotrascendente, su fondo abismado en una oscuridad insobornable. Pero en el caso deleuzeano el retraimiento de la instancia paradójica es una especie de autoextrañamiento en el *Afuera:* se origina en —y es consubstancial a— una diferenciación que ocurre en el propio diferenciante. Dicha diferenciación es un *devenir otro.* Y no precisamente en un interior que permaneciese *el mismo,* sino en la medida en que se ve conformado por el exterior (las dos series en su encuentro) y lanzado a una nueva relación, a una disparidad insólita, entre las series, exteriores la una a la otra. El sustraerse es, paradójicamente, la forja de una exterioridad distinta. Si quisiéra-

---

[89] Heidegger, *Nietzsche,* II, ob. cit. pág. 289.

mos emblematizar este contraste podría valer el hiato entre *sustraerse vernáculo* —Heidegger— y *sustraerse exótico* —Deleuze. Desde otra perspectiva, en segundo lugar, no se puede hablar aquí, como en Heidegger, de una sustracción como ocultamiento. Cierto que la sustracción en el diferenciante es también en Deleuze esta imposibilidad de la presentación a la que se refiere Heidegger, pero es además, y sobre todo, la súbita desaparición que acompaña al *precursor* en su acontecer. Más que *ocultamiento,* en la síntesis disyunta acontece una *deflagración,* la cual, por ser consubstancial a un movimiento en el que el diferenciante reaparece en un nuevo medio (una diferencia o encuentro nuevos), cambiando de dirección, podría ser comprendida, a su vez, como la aparición de una *refracción.* De manera emblemática podríamos distinguir, así, entre el *simultáneo ocultamiento-desocultamiento del acontecer del ser* —Heidegger— y *la simultánea deflagración-refracción del acontecer del problema o precursor oscuro* —Deleuze. El *no-ser* del acontecer es claudicación en la creación, muerte en la vida de la diferencia.

Cabe la tentación de describir esta *nada,* este *nihil* de la diferencia, como una *denegación,* siguiendo así una homología con la concepción que Derrida posee respecto al trabajo de la *diferencia.* El discurrir de la diferencia, pensada derridianamente, no *niega* el sentido. Tampoco lo oculta o lo mantiene en secreto como una reserva disponible. Más bien es el movimiento por mor del cual la promesa de significación queda imposibilitada como sentido presente, al ser diferida incansablemente, al ser enviada a otro contexto e imbricada, así, con su alteridad. El ser o el sentido no son negados, sino *denegados*[90]. Pues bien, salvando las distancias, no sería contrario al pensamiento

[90] Dejando a un lado la obviedad de que ninguna filosofía es reductible a otra (como una mera sucesión o inferencia), no creemos que sea falso afirmar que todo esto pueda *leerse* «con, contra» Heidegger, tal y como hacemos respecto al pensar deleuzeano. También a Derrida se le *deslizan* expresiones de profunda resonancia heideggeriana, en particular la de *sustracción.* Desde un cierto punto de vista, el diferir es un *envío* multívoco e inacabable en virtud del cual queda desbaratada la promesa de *un* sentido, único y presente, idéntico a sí mismo. Pero esta imposibilidad de la presencia, del sentido «único», es precisamente la condición de posiblidad del sentido, del decir, en cuanto comunicables. De esta manera, no es posible pensar el sentido o la palabra sino como una promesa de sentido que no se hace presente, que se se *sustrae* en su propio anuncio. «(...) [E]sta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia *(ainos)* que oculta su origen y su sentido» (J. Derrida, «La palabra soplada», en *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 244). El retraerse, el rehusarse a la presencia, son expresiones que, en principio,

deleuzeano afirmar que el *diferenciante* o la *instancia paradójica* puede *leerse* como una *denegación* del sentido, como imposibilidad de éste y como remisión a un nuevo espacio.

Al comparar a Derrida y a Deleuze de este modo hay que evitar pensar que dicen lo *mismo*. Sugerimos, más acá, que su diferencia *se hace* en el *encuentro* (disyunto, sin duda). Por el mismo motivo, nos parece simplemente arbitrario que Derrida se *niegue* a vincular la *denegación* con el *nihilismo*[91]. ¡Como si existiese una noción *a priori* de *nihilismo,* independiente del discurso sobre él! Así, si *nihilismo* significase afirmación de la *nada* como *algo* (entitativo) o el puro *vacío,* sí que nos encontraríamos apresados en esa *morbosa devoción a la negatividad* o *adoración de la nada* que el derridiano rehuye. Pero ésa no es la acepción que *trabaja* en esta herencia de Nietzsche a Heidegger, de Heidegger a Deleuze. La *nada* es Acontececimiento; no es un ente o la negación de un ente; no es ni un vacío ni *algo* oculto. Tal acontecimiento es el del *rehusarse,* cuyas variantes son múltiples. Sea en la forma heideggerina, sea en la deleuzeana o en otras *com-posibles* con ellas, el *nihil,* el *rehusarse, deja su huella* en esta *repetición* de su nombre, de su *problema,* transfigurándose, alterándose. Por eso mismo hay que decir que, pese a Derrrida, el *nihil* respira como un profundo pulmón en el seno de la *denegación* derridiana. *Nihil,* por lo demás, productivo, generador. Pues, si hay que creer a Derrida, toda la potencia del lenguaje se funda precisamente en esta *reticencia originaria.* Al negarse a aceptar el nihilismo como acontecimiento inherente a la diferencia, Derrida desconoce la fuerza epocal del término,

---

evocan al ser heideggeriano, máxime por cuanto dicho rehusarse aparece, como en el autor alemán, en cuanto posibilidad de la finitud, de un «ahí» (en términos heideggerianos: la donación yecta, concreta, como *contraimpulso* de la *sustracción)* (cfr. Derrida, «Cómo no hablar. Denegaciones» [orig. de 1986], *Suplementos Anthropos,* núm. 13 [1989, págs. 3-35], pág. 13). Sin embargo, hay aquí un desplazamiento del momento heideggeriano, pues sabemos que en Derrida la *sustracción* no es entendida como un ocultamiento de sentido. Se trata, más bien, de una imposibilidad de la presencia, inherente al proceso mismo en el que es prometida una presencia; se trata de una *reticencia* a decirse, a hacerse presente, que atraviesa todo proceso de significación. Por eso, pertenece a todo significar cierto silencio estructural, el *secreto,* no como una *reserva* de sentido potencialmente explicitable o disponible hermenéuticamente, sino como el comienzo y el impedimento simultáneos del sentido. La *reticencia,* el *secreto,* incorporan, pues, una *negación,* un *nihil,* que no es un simple *negar* el sentido. Se trata del acontecimiento de la *denegación.* Un análisis más preciso lo encontrará el lector en el lúcido trabajo, en este mismo volumen, de José Carlos Bernal Pastor. Respecto al problema del «secreto», véase el profundo análisis de Natalio Morote Serrano, «El secreto», en *Archipiélago,* en prensa.

[91] Cfr. «Cómo no hablar. Denegaciones», *loc. cit.,* págs. 24 y ss.

desprecia la herencia en la que se inserta y, así, defrauda el propio proceder de la deconstrucción, que debe *insertarse* en el lenguaje pertinente para operar en él un *desplazamiento*[92].

LA NADA COMO INTERMEZZO Y NOMADISMO Y EL SER EN CUANTO CAOSMOS O RIZOMA

A través de las reflexiones anteriores hemos adoptado la perspectiva del ser en cuanto ser del acontecimiento. Podemos ahora abordar el modo en que se comunican o relacionan los acontecimientos. Y como éstos remiten a un único acontecer, subrayamos ahora en nuestra pesquisa el ser en cuanto tal, en cuanto *único* e *incomparable,* y su relación con la diversidad de sus comparecencias. El problema lo expresa así Heidegger: «El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra»[93]. Como hemos visto, el ser en cuanto tal, para Deleuze, es la repetición de la diferencia. En esta acepción también esencia como único: «un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción»[94]. Es claro que este ser único, «uno» de lo «múltiple», es el ser en cuanto *univocidad.* Hemos tratado esta problemática y ahora deseamos profundizar en ella.

Cuando Deleuze habla así del ser no lo concibe como una abstracción. Esto lo separa de otros pensadores de la diferencia como Foucault y Derrida. Y es que la univocidad convierte al ser en la di-

---

[92] Pero quizás lo que comentamos sea explicable, no como arbitrariedad, sino como expresión de un riesgo *secreto* y necesario. ¿No pertenece a la esencia del pensamiento derridiano mismo una tensión entre la operación del *injerto,* del *desplazamiento* —en cuanto heterología *impura*—, por un lado, y la *fuerza de ruptura* con todo contexto de significación, por otro? ¿Y no se sitúa el pensador, en virtud de esta tensión, en el riesgo constante de diluir el injerto en la *necesidad* de ruptura? Siempre será posible poner bajo sospecha —nietzscheana y deleuzeanamente a la vez— esta *necesidad.* ¿Responde a un *problema* allende el sujeto, hace juego o rizoma con su *movimiento forzado?* ¿O se tratará de una necesidad reactiva, de un prurito autonomizado de distanciamiento? La necesidad de *marcar* la *diferencia,* esta *hybris* del *diferir,* será quizás lo que, independientemente de la verdad o legitimidad de la deconstrucción, se apodere alguna vez, en la época del nihilismo, del ejercicio deconstructivo. O del *pensamiento de la diferencia* en general.

[93] Heidegger, *Conceptos fundamentales,* ob. cit., págs. 110-111.

[94] *Lógica del sentido,* ob. cit., pág. 186.

mensión ontológica por excelencia. En este punto se inserta su interpretación del spinozismo. En Spinoza, la sustancia se *expresa* en atributos sin que exista fuera de ellos. El ser deleuzeano participa de esta figura: su univocidad posee un carácter expresivo al modo spinoziano, si eliminamos la noción de esencia. Como acontecimieno único, es la diferencia que *se expresa* en una multitud de diferencias sin existir fuera de ellas[95]. Se expresa en la multiplicidad de las diferencias como repetición de aquello que es esencial en la diferencia: la síntesis disyunta. Pero el retorno de ésta implica una creatividad constante. La filosofía nietzscheana, que disuelve al ser, es incorporada aquí al servicio de un pensar del ser. «La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o (...) la afirmación del azar en una vez, el único tirar para todas las tiradas»[96].

Este difícil engranaje supone, al mismo tiempo, un desplazamiento de Heidegger. La distancia afecta a la estructura de la diversidad. ¿Cómo se comunican los diferentes acontecimientos? Sabemos que cada acontecimiento es una multiplicidad intensional reunida por el encuentro disyunto. Pues bien, en la medida en que se encuentran también unos con otros en el plano de inmanencia del ser, el enlace es selectivo. Un encuentro fértil, capaz de dar lugar a un *movimiento forzado,* supone que los acontecimientos posean entre sí el tipo de cualidad intensiva que suscite la recíproca afección. Es aquí donde Leibniz encuentra su lugar: los acontecimientos no se enlazan por causalidad física, ni por compatibilidad lógica, sino en virtud de su congruencia, de su consistencia: se puede decir que son *composibles.* Pero, más allá de Leibniz, no como mónadas cerradas que alcanzan su composibilidad en virtud de una armonía preestablecida. Las multiplicidades diferenciales son acontecimientos abiertos y lo que determina su composibilidad es la síntesis disyunta. La *monadología* se convierte en una *nomadología*[97].

La diversidad de los acontecimientos no se origina, como en Heidegger, en la permanencia del Acontecer de sentido en cuanto tal. El Acontecimiento único en Deleuze es ya, de raíz, heterogeneidad procesual, organizada, sin embargo, por esa norma del *precursor oscuro* o del *diferenciante.* El ser es un caos que se ordena inmanente y espontáneamente: un *caosmos.* El orden interno al *caosmos* distribuye

---

[95] Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expresion,* ob. cit., págs. 23, 56.
[96] *Lógica del sentido,* pág. 186.
[97] Cfr. ibíd., págs. 178-181 y *El pliegue,* ob. cit., págs. 176-177.

los acontecimientos en la medida en que los envuelve en un devenir perpetuo. Se trata de un orden *nómada:* «El *nomos* ha acabado por designar la ley, pero sobre todo porque era distribución, modo de distribución. Pues bien, es una distribución muy especial, sin reparto, en un espacio sin fronteras ni cierre. El *nomos* es la consistencia de un conjunto difuso»[98].

Semejante pluralidad nómada posee su *nada activa.* El devenir nómada vincula los acontecimientos en virtud de la diferencia misma entre ellos. El *precursor oscuro* (y el encuentro entre diversos precursores) traza caminos bifurcantes. ¿Cuál es el *lugar,* entonces, del Acontecimiento *único?* No uno determinado. Está incurso en el devenir. Su lugar es una especie de *nada,* un *no-lugar: intermezzi,* intersticio telúrico[99]. *Nada productiva,* pues la separación, el entre, es el germen del ser como diferencia. Lo que llama Deleuze *rizoma* (aplicado, sobre todo, al mundo social) se hace claro desde la noción de *caosmos:* es una multiplicidad de síntesis disyuntas que se encuentran entre sí y que conforman un abigarrado movimiento, cuyo precursor oscuro global se crea continuamente en los encuentros heteróclitos de la pluralidad de precursores concretos. A él hay que atribuir también un orden nómada y un *nihil activo* como *intermezzo.*

EXCURSO. NOTAS SOBRE LA TAREA DEL PENSAR

Repensando a Deleuze, pensando, tal vez, lo impensado de su pensamiento, hemos rastreado el fértil suelo nihilista, en un sentido positivo, activo, propio, sobre el que se asienta. Interrogarnos por la tarea del pensar a partir del diagnóstico del nihilismo y desde el seno de una filosofía nihilista exigiría un estudio específico que no podemos abordar aquí. Valgan, sin embargo, algunas líneas de fuga sobre esta cuestión. Y, de nuevo, desplazando simultáneamente a Nietzsche y a Heidegger.

---

[98] *Mil Mesetas,* ob. cit., pág. 385. Respecto a la noción de *caosmos: El pliegue,* págs. 107-108.

[99] Véase ibíd., págs. 381-384. He aquí un vínculo entre Deleuze y Foucault. El acontecimiento, en su surgimiento (en el sentido de la *Entstehung* nietzscheana) muestra un juego de fuerzas que «luchan unas contra otras, (...) la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse» (Foucault, «Nietzsche, la Genealogía, la historia», en *Microfísica del Poder,* Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 15). Por eso, «[el lugar de surgimiento es] un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio» (ibíd., pág. 16).

El pensar, afrontando la sombra del nihilismo, tendría, en el caso de Nietzsche, la meta de la afirmación de la vida. En la nota núm. 617 de *La voluntad de poder* dictamina: «Imprimir en el devenir el carácter del ser —esto es *la suprema voluntad de poder*»[100]. La sentencia puede ser tomada como una aclaración del proyecto afirmativo. En el seno del pensar deleuzeano semejante proyecto cobra forma en la comprensión del devenir como diferencia y del ser como repetición de ésta. Al hacerlo, se afirma el mundo pensado por Nietzsche, el de las fuerzas en continuo juego agonístico. Un juego que se descubre ahora transido por el encuentro disyunto, expandido como *caosmos* o *rizoma* a través de los encuentros entre encuentros. El genuino pensamiento ha de tomar pie en semejante *dynamis,* conformadora del mundo sub-representativo. Ahora bien, afirmar esta retícula de diferencias no es abandonar el pensar a favor de un movimiento anónimo y sin relieve. En el fondo, se trata de impulsar lo que Nietzsche concibió como nihilismo de la fortaleza, el triunfo de las fuerzas activas, de aquellas por las que la vida se intensifica y crece. Dos ingredientes del acontecer diferencial hacen doblemente selectiva la afirmación, salvándola de una mera consagración del *polemos.* En primer lugar, el caosmos o el rizoma se muestran selectivos, al vincular intensidades en función de su capacidad para ser afectadas. Afirmar este mundo rizomático es, así, declarar la guerra a los resortes del agotamiento (y sus consecuencias: el pesimismo, la improductividad en el orden de la creación y del pensamiento), de la anomia y de la connivencia con lo puramente dado, pues todos ellos tienen su comienzo en la impasibilidad; se hace frente, también, a la falsa o débil autoafirmación, a aquella que sólo acontece a costa de negar lo otro de sí, pues *hacer rizoma* implica dejarse transformar por la afección de lo extraño. Una nueva selección se impone, en segundo lugar, mediante el pensamiento. Pues la devoción de éste, en clave deleuzeana, es la de proseguir el *problema* que atraviesa los encuentros reales, aprehender su real movimiento, su *movimiento forzado,* y habérselas con él, a través de ese encuentro, también disyunto, litigioso y recíprocamente afectante, que pliega la exterioridad del mundo y la profundidad intensiva de eso que llamamos *espíritu.* La actividad selectiva de este *logos problemático*[101] alcanza a la superación de todo lo que podría-

---

[100] *La voluntad de dominio,* en *O.C.,* ob. cit.

[101] Empleo esta expresión en agradecimiento al camino recorrido en compañía de Gustavo Galván Rodríguez, quien me sumergió en el mundo deleuzeano. Véase su excelente *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático* (Editorial Universidad de Granada, 2007).

mos incluir en lo que ha llamado Deleuze *necedad,* esa impostura del pensar que se extiende cuando se adelgaza su nexo con el mundo y alguna de cuyas consecuencias podrían ser la incapacidad para distinguir lo relevante de lo peregrino, lo importante de lo banal o, tal vez, la incapacidad para aprehender lo que reclama, aquí y ahora, nuestra valentía.

Ahora bien, al dar espacio a la ontología nietzscheana y a la tarea del pensar que ésta invoca, Deleuze desplaza a Nietzsche por medio de un desplazamiento simultáneo de Heidegger. La ontología heideggeriana se incrusta en la nietzscheana en la medida en que el ser deja de representar el «último humo de la realidad evaporada», para convertirse en el gozne del campo de fuerzas en que consiste lo existente. Pues bien, si la ontología heideggeriana deja su impronta y su huella en la deleuzeana, ¿qué rostro adopta ahora la exhortación de Heidegger a la tarea del pensar? En tiempos de nihilismo, esa tarea es, para el filósofo alemán, la de *mantenerse a la escucha del ser,* de modo que el pensar reciba de éste su dirección. No cabe concebir esta tarea como meramente pasiva. Se trata más bien de la puesta en obra de una *pasividad activa:* «es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser»[102]. El lector atento no perderá de vista, en este punto, una correlación fascinante entre la tarea del pensar, así descrita, y la que conviene al espíritu deleuzeano. Aunque el ser se conciba de forma distinta —de modo *eferente* en Heidegger, de modo *dehiscente* en Deleuze, según nuestra interpretación— hay que reparar en que en ambos casos el pensar genuino, el pensar que se espera, es concebido como un pensar cuya actividad está imbricada con la pasividad de la aprehensión, de la escucha. Pues, como hemos visto, en el caso de Deleuze, el pensamiento *con sentido* es el que se ve afectado por el problema real. Pero dejarse afectar por el problema real es, también en Deleuze, dejarse afectar por la demanda del ser. Porque sumergirse en la problematicidad de la síntesis disyunta no puede significar otra cosa que aprehender su curso invisible, es decir, la «instancia paradójica», el «diferenciante» o «precursor oscuro», apelativos de ese paradójico ser —del que se diría *que es y que no es* a un tiempo, o mejor, que es en la medida en que lo atraviesa la *nada*— al que apunta la ontología deleuzeana. De un modo análogo a la comprensión heideggeriana, la tarea del pensar según Deleuze implica que el pensamiento *impresionado* por el ser mismo (el

[102] M. Heidegger, *Nietzsche,* ob. cit., vol. II, 299; cfr. págs. 297-323.

precursor oscuro) *piense al encuentro del ser:* piense al encuentro con el precursor oscuro.

El desplazamiento que Deleuze opera respecto a Heidegger permite, no obstante, una formulación de la tarea del pensar que quizás escandalice al heideggeriano. Pensar en el encuentro con el precursor oscuro, con esta *casilla vacía* o instancia paradójica, implica, no sólo atenerse a la demanda del problema, sino «luchar» con ella *en el encuentro con ella.* Entre pensamiento y ser no hay, como en Heidegger, una relación de copertenencia, sino un encuentro disyunto, como hemos visto. Este desplazamiento implica, al menos, dos novedades más en el *corpus* deleuzeano: en primer lugar, que el pensar adquiere un carácter más activo: el *responder a* o *hacerse cargo de* la demanda del ser queda troquelado en un juego litigioso con ésta, un juego o encuentro disyunto en el que la demanda misma del problema se transforma al unísono con la respuesta. De otro modo: la apelación de la que hay que *hacerse cargo* no se sitúa en el lado del mundo, del ser, unilateralmente, sino en el intersticio entre el ser y el pensar. Aunque, cada uno por su lado, el ser del mundo y el ser del pensar, están constituidos por una profundidad intensiva de síntesis disyuntas, ellos mismos son pliegues plegados a su vez en el encuentro; forman un encuentro disyunto. El precursor oscuro de este redoblado encuentro es el verdadero *quiasma* en el que el pensar participa. Y participa en él no sólo dejándose afectar, sino, al mismo tiempo, afectando e interviniendo en la recreación del encuentro, de la diferencia, del diferenciante en suma. Pero, además, y en segundo lugar, dado que, según se ha visto, para Deleuze el sentido es la superficie del sinsentido, el pensar, por mor de su tarea, ha de proceder siguiendo y recreando esta nueva *casilla vacía* o *instancia paradójica* —que no es ni el hombre ni el mundo sino su quicio sub-representativo—, proceder que, a la postre, es *producción* de sentido:

> Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, ésta es la tarea de hoy[103].

[103] *Lógica del sentido,* ob. cit., 91.

Habría que insistir, no obstante, en que la producción de sentido sin afección es necedad. A pesar de las diferencias entre Heidegger y Deleuze, ambos invocan, como inherente a la tarea del pensar, una condición inexcusable: la de enlazar pensamiento y mundo, reconociendo a la realidad misma una dimensión de apelación y demanda. Tal vez, para salir de la *jaula de acero* en la que nos encierra, según Weber, el mundo racionalizado instrumentalmente, no baste con crear las condiciones formales para *dialogar* (Habermas, Apel). Tal vez sea lo prioritario en la época del nihilismo encontrar los *problemas dignos de diálogo,* los problemas más inquietantes, más arriesgados, más exigentes y más hundidos en el humus del presente. Encontrarlos significa oponerse a la desvinculación del pensamiento respecto a la trama sub-representativa de este ser problemático que es el mundo, oponerse, en términos deleuzeanos, a la necedad o estupidez. En una época dominada por el falso nihilismo, el negativo o impropio, esto significa descender a lo más doloroso. «La filosofía sirve para *entristecer* (...) Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas»[104]. Poner en obra este poder de afección, esta *falta* de actividad *determinante,* es liberar de su jaula al *nihil positivo* del pensar. Sólo así podrá éste, impresionado por los «problemas mismos», empuñar su oscuro precursor y crear una tierra nueva[105]. No basta con *querer* hacer mundo. Como puntualizaría Deleuze, *hay que merecer el acontecimiento.*

---

[104] *Nietzsche y la filosofía,* ob. cit., pág. 149.

[105] «No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente.* La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía (...) El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación» *(¿Qué es la filosofía?,* ob. cit., pág. 110).

Capítulo 16

El arte de hacer un mundo*

Jean-Luc Nancy

> Yo creía hasta ahora que todas las cosas del universo eran, inevitablemente, padres o hijos. Pero he aquí que mi dolor de hoy no es padre ni es hijo. Le falta espalda para anochecer, tanto como le sobra pecho para amanecer y si lo pusiesen en la estancia oscura, no daría luz y si lo pusiesen en una estancia luminosa, no echaría sombra. Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy sufro solamente.
>
> César Vallejo [De *Poemas póstumos*]

Este sufrimiento, enunciado en la lengua del poeta, sufrimiento de un mundo desunido, sin justa partición de sombra y luz, será el epígrafe de mis palabras. Sufrimos por un mundo una de cuyas partes puede explotar a la otra, o bien cuyos valores monetarios y técnicos son todos convertibles mientras que los valores morales o jurídicos pueden entrar en un conflicto grave. Un mundo en el que el hombre puede valer en un lugar nada más que el precio de su salario y recibir en otro todo el respeto debido al derecho y a la existencia de

---

* El presente escrito es el texto de una conferencia que J.-L. Nancy ofreció el 18 de abril de 2005 en la Facultad de Filosofía y Letras de Granada.

cada persona, sin ninguna consideración de nacionalidad, de religión, de sexo, de situación moral o penal. Un mundo está hecho del valor único e inconmensurable de cada existencia, no de la sumisión a ninguna medida supuestamente dada en otro sitio distinto al de ese singular de los existentes. Esto puede decirse aún de otra manera: un mundo no está regulado por unos «valores» que flotaran por encima de él, sino por las evaluaciones o las valorizaciones, las puestas en valor, en suma, las afirmaciones de todos y de cada uno.

* * *

El arte en el contexto de la mundialización[1]: esta cuestión ha podido proporcionar un tema para coloquios, también puede ofrecer un medio de plantear con una justeza particular la cuestión de la mundialización.

I

Habría que partir de dos datos iniciales: por una parte, el arte es siempre por lo menos, en cualquier caso, algo que tiene relación con el mundo como tal, con la totalidad del mundo como lugar y medio de la existencia. El arte no tiene primero relación con la historia, ni con la verdad, ni con el más allá metafísico o religioso: tiene relación con el mundo, corresponde al mundo, le responde y en un cierto sentido responde de él. Una obra de arte «dice» o «anuncia»: *sí, hay un mundo, y helo aquí.*

Por otra parte, el mundo hoy no es ya un mundo en tanto que cosmos —según la armonía que veían en él los griegos— y no es ya el mundo creado distinto de un creador situado en otro lugar —salvo que comprendamos que este «en otra parte» es el «ninguna parte», el «ninguna-parte-y-en-todas-partes» del que todas las cosas sobre la tierra son «los signos», por decirlo de manera muy deliberada con las palabras que el Corán gusta de repetir.

Hablaré entonces primero y sobre todo del mundo, para referirme al arte sólo al final, cuando podamos situarlo en relación con el mundo.

---

[1] «Mundialización»: este término plantea un problema al traductor inglés, que no dispone más que de «globalisation», palabra en la que desaparece la idea de «world». ¿Se podría sugerir «world-making»? O bien, más audazmente, «worlding»?... Sea lo que sea, es necesario que se pueda hacer resonar el motivo del «mundo».

Lo que antes podía ser representado como una gran unidad del mundo, hoy se hurta.

Lo que vuelve la unidad del mundo impresentable es de manera muy paradójica su unificación. Porque la unidad del mundo nunca había sido más que la unidad proyectada sobre él por tal o cual pensamiento, tal o cual cultura y, en primer lugar, la cultura europea. La representación de un *Kosmotheoros* capaz de tener la visión total del mundo era ella misma, cada vez que tenía lugar, tributaria de una cultura, incluso si no era siempre la misma y si había varias culturas que alimentaban la representación de un ojo divino universal. Una representación tal implica un presupuesto: que el mundo puede ser dispuesto como un objeto, como un panorama o como una escena integralmente visible para un espectador ideal o absoluto.

Es precisamente lo que sin duda el mundo contemporáneo nos obliga a apartar: nosotros aprendemos a partir de ahora que el mundo no es un objeto ni un espectáculo. Un mundo que puedo representarme en su integralidad de mundo, no es ya un mundo: es un universo, es un cosmos, es una creación, en los sentidos más tradicionales de estos términos. Comprendemos hoy que un mundo es, al contrario, un medio en el cual uno se encuentra, y que sólo puede aprehender desde el interior. Se está en un mundo y no ante él. Se puede decir también que no se ve nunca un mundo: se está allí, lo habitamos, lo exploramos, nos encontramos o nos perdemos en él... —conceptos todos que están muy lejos de ser del mismo orden que el de «ver», que implica distancia, separación de un sujeto, y de la idea de *Kosmostheoros,* de un sujeto capaz de una distancia en el fondo infinita puesto que le permite la captación del mundo bajo todas sus caras. Al contrario, el mundo es siempre la perspectiva —es, por lo menos, la perspectiva, para permanecer en el orden del ver. No en el sentido del «punto de vista» subjetivo, sino en el sentido de la afirmación de cada uno, cada vez inconmensurable.

Rumi ha escrito:

> *El claro de luna penetra en la habitación a la medida de la abertura, incluso si su luz se expande por todas partes, de oriente a occidente.*

No se trata de pasar de la «universalidad» a una «pluriversalidad». «Pluriverso» querría decir que en lugar de girar hacia el uno, o de inclinarse hacia el uno [*vers l'un*], se volvería hacia lo múltiple [*vers le multiple*]. Pero entonces, no se «giraría» ya, ya no habría «versus». Creo que la sustitución del singular por el plural no es suficiente. Porque la unidad insiste, pero de otro modo. No nos desembaraza-

mos tan fácilmente del uno. Ciertamente, el uno es su propia negación, como dice Hegel, pero esta negación no carece de efecto. Ella trabaja la pluralidad: es decir, que hay que aprender a relacionarse con esta negación. Un mundo es siempre una postulación de unidad: el mundo, el nuestro —este mundo cuya unidad, e incluso unicidad, no cesamos, en suma, de confirmar posponiendo siempre más los límites de nuestra exploración del universo sin encontrar allí otros «mundos» de significación, sino sólo otros mundos físico-químicos, geográficos, geológicos, y no mundos metafísicos—, este mundo, entonces, exige su unidad.

Pero, ¿cómo? No, o ya no, en el modo de la unidad presentable: al contrario, en el modo de la negación de una presentabilidad tal. Ahora bien, esto nos da que pensar: ¿qué puede ser una unidad en retirada o en sustracción de sí misma?

II

Se puede decir que el mundo es acósmico en el sentido de que ya no está ordenado a, ni por, una potencia superior a él, fundadora, originaria y teleológica. Una tal potencia metafísica no tiene nada que ver —lo digo de pasada pero para ser muy claro— con un Dios religioso, que es aquél a quien uno se dirige y que no es «principio» ontológico. A causa de su acosmismo actual, el mundo no es tampoco «cósmico», en el sentido en que esta palabra griega implicaba una idea de belleza armoniosa: el mundo ya no nos presenta una figura bien compuesta, como la de las esferas celestes cuya música se suponía que seducía los oídos de los ángeles. El esquema cosmológico, hoy, es el de una expansión, y más exactamente de la expansión indefinida de un dato finito (lo que implica también la posibilidad, si no la necesidad, de una implosión, de un fin del mundo). Una expansión, un espaciamiento indefinido del espacio mismo. El mundo se separa de sí: no quiero referirme de modo metafórico a lo que los astrofísicos trabajan y calculan, pero sea lo que fuere de la relación con su saber, creo que es interesante plantear las cosas así. El mundo se distancia de sí mismo: se desune de su propia unidad, de su centralidad, de su finalidad también.

Ocurre que la representación del «sentido» como cumplimiento de una significación última no es más que un aspecto muy limitado de las posibilidades del pensamiento. Hemos terminado por acostumbrarnos a una representación muy estrecha, por ejemplo la de una causa que da cuenta de unos efectos (¿por qué hay agua? porque

hay una combinación tal de átomos...), o bien la de un fin (¿por qué el agua? para favorecer los intercambios químicos en la movilidad del elemento...), y hemos traspuesto eso tanto sobre el concepto global de «naturaleza», como sobre el de un «Dios», así como sobre el de un «hombre» y de su «historia», de su «racionalidad» y de su «prosperidad» o de su «libertad». Pero nosotros estamos ahora en el extremo de estas construcciones de visiones o de concepciones del mundo. Entonces, podemos descubrir que los grandes pensamientos del sentido han comportado siempre, de manera esencial, una dimensión completamente diferente: la de un sentido sin fin, un sentido a distancia, en ausentamiento, como se quiera decir. En realidad, una filosofía no «cierra» [*boucle*] el sentido, y las religiones, si miramos de cerca, tampoco lo cierran aunque parezcan representar su «anudamiento» [*bouclage*] perfecto (y opresor). La cima de la meditación religiosa está siempre en un abandono, en una excedencia que conviene designar como excedencia del sentido *con respecto a sí mismo*. Ella comprende que el sentido no se acaba. O mejor dicho, no lo comprende. Pero esto no es simplemente absurdo (no es la liquidación del sentido). Es el acceso al sentido del sinsentido o del más allá del sentido.

III

Así se presenta el inevitable nudo de las grandes disposiciones posibles para un acceso tal: la disposición trágica, la disposición dialéctica, la disposición mística. A estas tres disposiciones que se componen siempre más o menos entre ellas de maneras variables, se pueden añadir otras dos que son diferentes: la disposición pensante y la disposición operante (no hablo aquí de filosofía ni de arte por las razones precisas que habrá que considerar en su momento).

Las disposiciones trágica, dialéctica y mística tienen en común persistir en una última relación —aunque sea enteramente negativa o desapropiada, destruida o hundida— con el absoluto del sentido, con un acontecimiento supremo que no tiene lugar. Es muy delicado decir esto porque nunca es simplemente verdadero de ninguna gran disposición, y no quiero hablar aquí sólo de grandes pensamientos (Hegel, así, nunca se puede reducir al hegelianismo, etc.) sino también de las disposiciones íntimas y silenciosas, mudas (incapaces de hablar) de todos los hombres en su relación menos consciente, más aparentemente inmediata con su vida, su muerte, sus trabajos,

sus días, sus amores. Siempre, cada disposición representada (es decir, discurrida, articulada de una manera u otra) comporta en ella, bajo ella o más allá de ella, una disposición más secreta —y ésta quizás no se deja reducir a la relación con el absoluto. Puede que ella sea capaz de aprehenderse a sí misma como el absoluto, lo que es del todo diferente. Es decir, de aprehender su propia separación, la distensión que la despliega (la muerte, el amor, el sentido, lo imposible...) como absoluto, insuperable y exento de todo: absoluto espaciamiento, vacío de una apertura que no abre a nada, sino que *se abre*. Y este «abrirse» sería la única —absolutamente la única— forma de «autoconstitución» por siempre posible (no hay «fundarse», «engendrarse», «realizarse», etc. —pero hay un «abrirse», y él abre ante todo el «se»). Tal sería la «espacialidad del sentido»: el sentido se abre. El sentido es *reenvío a...*: y este reenvío es, para terminar, «a nada», es decir, que es infinito.

En este punto es donde yo haría intervenir las disposiciones pensante y operante: son las disposiciones, o bien componen la doble disposición, del «abrirse». Pensar, obrar: dejar abrirse la apertura, dejar al espaciamiento espaciarse.

Entonces, el espaciamiento de la apertura sería precisamente lo que sustituye al proyecto —pero una vez más, con la reserva de que no nos equivoquemos con el «proyecto».

Ciertamente, ha habido y hay los proyectos científico, político, técnico, ético, etc., es decir, unas proyecciones de fines y de medios que están ordenados a esos fines. Pero ha habido también siempre algo más que esto. Siempre, sin duda, o a menudo, ha habido el «yecto» puro y simple, si se puede decir —o bien absoluto—, en el proyecto mismo y, en suma, *del proyecto* mismo. Quiero decir que el científico o el militante, al entregarse a una investigación o a una acción (es lo mismo) conceden también, al mismo tiempo, a su propio «entregarse» un valor absoluto, aquí y ahora, inmediata y absolutamente válido o valioso —en Kant, esto se llama dignidad, *«Würde»*. Es el valor que no se refiere a ninguna proyección, sino a la fuerza de la evaluación que el «sujeto» es él mismo en su «proyecto», pero no a título de «pro» de la proyección: a título de «eyectarse» dentro, y más bien, incluso, a título de «ser yecto» dentro.

Si no hay esta auto-evaluación absoluta e instantánea, la cosa es muy simple: es el suicidio (instantáneo o prolongado en la terrible resignación de una vida entera). Por otra parte, es por lo que se ha podido decir que el suicidio es el único problema. Pero la rareza del suicidio es también, en un sentido, la única respuesta...

IV

El pensamiento y la obra (una vez más, distinguidos de la filosofía y del arte como actividades específicas, con una finalidad —el pensamiento siempre abierto por lo impensable y la obra por el desobramiento) son lo que, en la historia, sobrepasa enseguida a la historia.

Eso no quiere decir que todo llegue a ser igual, esparcido y simplemente simultáneo. Eso quiere decir que los fines proyectados deben ser ellos mismos desatados del «fin último» al cual ciertas representaciones lo ataban. No sólo desatados de un tal fin último, sino desatados, además, de sí mismos: sin adherirse cada uno a sí mismo como si fuera un «bien» apropiable, sino desatándose de esta apropiación y sin tener valor más que en tanto que tener-lugar del ser —o del hacer, por otra parte, aquí los términos se intercambian. Ser o hacer ser —¿qué? un instante de presencia, es decir, de exposición al mundo. Un instante del mundo, el mundo de un instante.

Hacer ser o dejar ser implica necesariamente que ello sea tomado en la co-presencia, que no es sólo la de los humanos sino la de todas las cosas del mundo. El «sentido» de la copresencia no está en ningún otro sitio más que en la copresencia. Por ese motivo, cada presencia singular tiene allí tanto sentido como todas juntas —tanto o tan poco. La copresencia no debe constituir una asunción nueva, una representación de orden superior. La copresencia no tiene representación: depende del contacto y de la lateralidad más bien que de la visión y de la frontalidad. El otro no es sólo el otro del cara a cara, sino que es también el del lado con lado, en el cual uno puede ignorarse...

Ciertamente vivimos un enorme trastocamiento de los paradigmas, es decir, de las culturas, de los equilibrios entre culturas e internos a cada cultura. El cambio no es menor que el que acompañó al nacimiento de la ciudad griega o al del Estado moderno, o que el cambio que se produjo en torno al budismo, o el que dio como resultado el cristianismo y después el islam. Y, como estos cambios, éste lleva en él la imprevisibilidad de su porvenir, sin la cual no se trataría de un cambio.

Si el sentido está en la circulación, en todos los sentidos, del reenvío al otro, al otro lugar, al afuera —y a la nada—, que constituye el sentido en general, entonces de manera estrictamente correlativa cada foco de reenvío, cada punto de abandono, reenvía a todos los otros. Pero este reenvío no se deja aprehender ni recoger por sí mismo. «Uno entre otros», yo no domino ni el «entre», ni el «uno» que se sumerge en él y que de él se distingue a la vez.

Un mundo está allí donde todo está *apud* todo: todo está cerca de todo, todo se sostiene, pero nada hace un Todo. ¡Y este «no hacer un Todo» es justamente lo que hace ser o dejar ser... a todo!

Habría entonces que volver a las disposiciones de «pensamiento» y de «obra» para preguntarse cómo cada una de ellas, separadamente y en su dualidad confrontada, aunada y desunida al mismo tiempo, permite quizás decir algo sobre el «sentido», sobre su apertura. ¿Cómo «pensar lo impensable» y cómo «obrar lo inoperable» hacen sentido o más bien *son* sentido? ¿Y por qué su partición?

[*Aquí podría tomar como ejemplo, entre otros muchos, las obras de Richard Long*]

Se podría decir que el pensamiento y la obra constituyen las dos caras de una relación con la verdad necesariamente doble: el pensamiento se relaciona con la retirada de la verdad, la obra se relaciona con el trazado de la verdad (por utilizar dos palabras del mismo registro, el del «trazo» [*trait*]). Esta división no tiene nada que ver con lo inteligible y lo sensible. Tiene que ver con la naturaleza doble de la verdad, que se retira y se vuelve a trazar en el mismo movimiento. Necesariamente, un trazado de verdad se pierde en una retirada, y una retirada abre la posibilidad de otro trazado.

La verdad, es el mundo: no es la verdad «del» mundo, sino que es el mundo mismo —la totalidad de significado o de significabilidad (no de significación depositada)— en tanto que él es la verdad, es decir, la totalidad del sentido en acto, y en su acto hurtándose a una aprehensión determinante, apropiante. No hay adecuación del mundo a un concepto, a una Idea, a un Fin o a un Principio. Hay, al contrario, una inadecuación fundamental del mundo a su verificación (o fundación, organización, etc.) en una idea, forma, visión, concepción, significación. Esta inadecuación abre el juego de la verdad.

V

Se puede decir: lo verdadero es lo inadecuado por excelencia. Pensamiento y obra se giran hacia lo inadecuado, abren la relación con lo inadecuado en tanto que tal —y por consiguiente están de golpe en una situación distinta a la de dar de ello una idea o una imagen adecuada... No se trata tampoco de aproximación ni de figuración. Se trata de poner en juego la imposibilidad de la adecuación

(del sentido y al sentido). La verdad es, entonces, el mundo —lo real mismo, en totalidad— en tanto que esencialmente inadecuado, en tanto que excesivo o defectuoso en relación con toda adecuación posible. O bien incluso, sin idea de exceso ni de defecto: es un incesante desplazamiento, movimiento y «movida» [*bougé*] de la adecuación.

Bien entendido, la obra y el pensamiento no son exteriores entre sí: son dos líneas de fuerza o dos valencias de un mismo acto que puede presentarse más bien de entrada como una obra efectiva (una producción artística —lo que es siempre también desde cierto punto de vista un trabajo de pensamiento), o bien preferentemente como un ejercicio de discurso y de concepto (lo que siempre, desde un cierto aspecto, es también la obra de arte). Pero nunca un lado se solapa adecuadamente con el otro, ya que su objeto común —la verdad— se lo prohíbe y ordena, al contrario, su disyunción.

El arte en la época de la mundialización tiene, entonces, la responsabilidad de dar testimonio del mundo en tanto que mundialidad que se lleva, desvía o hurta la unidad del cosmos o de un mundo-objeto (de una «naturaleza»), tanto como de un mundo-sujeto (una «historia»). Es esta verdad lo que hay que pensar y que trazar, en su retirada y a partir de su retirada.

El arte más grande es siempre el arte que mantiene suspensa y retenida toda conclusión en la significación o en la interpretación —y que abre de nuevo la experiencia del pensamiento. La mundialización espera su gran arte: el arte de hacer un mundo global abierto a lo inadecuado, sustraído a la dominación de un principio o de un fin (como el dominio técnico y económico). La mundialización debe ser ella misma un arte, y un pensamiento.

(Traducción de J. de la Higuera)

AUTORES

Remedios Ávila Crespo es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesora titular de Filosofía en la Universidad de Granada, donde desarrolla su investigación y docencia sobre Metafísica, Pensamiento del siglo xix y Filosofía de las pasiones. Entre sus obras destacan: *Nietzsche y la redención del azar* (Universidad de Granada, 1986), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (ed. con T. Calvo, Anthropos, 1991), *Identidad y tragedia* (Crítica, 1999) y *El desafío del nihilismo* (Trotta, 2005). Ha participado y colaborado en publicaciones periódicas especializadas sobre Nietzsche, Spinoza, Schopenhauer y Heidegger. Y en trabajos colectivos sobre Apel, Descartes y Gadamer.

Óscar Barroso Fernández es profesor de Historia de la Filosofía y Antropología Filosófica en la Universidad de Granada. Se doctoró en esta misma universidad en 2002 y realizó trabajos postdoctorales en la Sorbona y en la Universidad de Bari. Partiendo del estudio del pensamiento español, Francisco Suárez y Xavier Zubiri especialmente, ha realizado inmersiones en distintos campos de la filosofía. Es autor del libro *Verdad y acción* (Comares, 2002) y coeditor de *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Comares, 2004).

José Carlos Bernal Pastor es actualmente investigador contratado para el Proyecto de Investigación de la Universidad de Granada: *La tarea del pensar ante el reto del nihilismo.* Sus investigaciones giran en torno a la problemática de la desconstrucción. Es autor de la monografía: *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida,* Granada, Universidad de Granada, 2001.

Enrico Berti, catedrático de filosofía en la Universidad de Padua, es autor de numerosos libros sobre el pensamiento aristotélico, como *Aristotele, dalla*

dialettica alla filosofia prima, La filosofia del primo Aristotele, Aristotele nell Novecento o *Le vie della ragione*, entre otros, así como de una edición del *Protréptico* de Aristóteles. Sus numerosos trabajos y estudios sobre el pensamiento antiguo, aparecidos en revistas especializadas y en actas de congresos están siendo editados en cuatro volúmenes con el título de *Nuovi studi aristotelici,* que abarcarán los más diversos aspectos del pensamiento aristotélico desde la metafísica y la epistemología hasta la filosofía práctica.

TOMÁS CALVO MARTÍNEZ es catedrático de Historia de la Filosofía Antigua (Filosofía Griega) de la Universidad Complutense de Madrid. Ha traducido y anotado la *Metafísica* y el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles (ed. Gredos, 1978 y 1994 respectivamente). Ha publicado diversos libros sobre Platón *(De los Sofistas a Platón: política y pensamiento,* Madrid, Cincel, 1986) y sobre Aristóteles *(Aristóteles y el aristotelismo,* Madrid, Akal, 1996), así como un número considerable de artículos sobre filosofía griega en distintas lenguas y revistas internacionales. En la actualidad es Presidente de la *Sociedad Ibérica de Filosofía Griega* (SIFG), Miembro del *Institut international de philosophie* (IIP) y Miembro del Comité Ejecutivo de la *Federación Internacional de Sociedades de Filosofía* (FISP).

PEDRO CEREZO GALÁN es catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada y miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Sus trabajos han versado sobre filosofía moderna y contemporánea, en particular, sobre fenomenología y hermenéutica, así como sobre el pensamiento español. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Arte, verdad y ser en Heidegger* (Madrid, FUE, 1960), *Palabra en el tiempo: Poesía y filosofía en A. Machado* (Madrid, Gredos, 1975), *Teoría y praxis en Hegel* (Universidad de Granada, 1976), *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset* (Barcelona, Ariel, 1984), *Las máscaras de lo trágico: Filosofía y tragedia en M. de Unamuno* (Madrid, Trotta, 1996), *Reivindicación del diálogo* (Granada, Comares, 1997), *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del XIX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2003). Recientemente ha editado *Democracia y virtudes cívicas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), así como los Ensayos políticos de Francisco Ayala (Biblioteca Nueva, 2006).

JAVIER DE LA HIGUERA es doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Sus investigaciones versan sobre la posibilidad de una radicalización crítica del discurso filosófico a partir de una reinterpretación de su carácter práctico o eventual. Ha publicado *Michel Foucault, la filosofía como crítica* (Comares, 1999) y es editor de Foucault, M., *Sobre la Ilustración* (Tecnos, 2003, 2006).

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ es catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada. Su docencia en el departamento de Filosofía de la citada Universidad así como su labor docente está centrada en la filosofía de la religión,

siendo la Escuela de Francfort su especialidad en el marco de las corrientes actuales de filosofía. En esta doble línea ha publicado, entre otros, los siguientes títulos: *La teoría crítica de Max Horkheimer* (Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión»* (Madrid, Trotta, 2004), *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso* (Madrid, Trotta, 2003).

JOSÉ GARCÍA LEAL es profesor titular de Estética y Teoría de las artes de la Universidad de Granada. Ha publicado estudios sobre Historia de la Filosofía (Spinoza, Hegel, Marx, Apel...) y Estética filosófica. Entre estos últimos destacan *Arte y conocimiento* (1995), *Arte y experiencia* (1995) y *Filosofía del arte* (2002).

JEAN-LUC NANCY es profesor de Filosofía de la Universidad de Estrasburgo y profesor invitado en varias universidades europeas y norteamericanas. Autor de una treintena de libros, sus trabajos abarcan una vasta extensión de ámbitos y de temas, desde la reflexión artística y literaria hasta el cuestionamiento de lo político, desde la ontología al diagnóstico de la mundialización actual. Dirige la prestigiosa colección *La philosophie en effet,* de la editorial Galilée. Algunas de sus obras más importantes son: *L'oubli de la philosophie* (1986), *L'expérience de la liberté* (1988), *Une pensée finie* (1990), *Le sens du monde* (1993), *Être singulier pluriel* (1996), *La création du monde ou la mondialisation* (2002) y, recientemente, *La déclosion* (*Déconstruction du christianisme, I)* (2005).

JESÚS JOSÉ NEBREDA REQUEJO es profesor titular de Filosofía y trabaja en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Granada. Entre sus publicaciones destacan: *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty; ¿El sí del asno?,* una reflexión sobre Nietzsche y el cristianismo; *Muerte de Dios y posmodernidad.* Sus últimas publicaciones tratan de la historia del pensamiento europeo: Así, el libro *Las razones del Único,* mosaico de estampas filosóficas medievales, y su continuación, *La disolución del sujeto o La fábula del mundo verdadero,* acerca de los avatares de la modernidad. Trabaja en otros títulos como *Una familia non sancta,* sobre los marxismos europeos; *Filosofía y literatura*, en el ámbito de la historia española.

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN es doctora en filosofía por la Universidad de Granada. Trabaja sobre diversos aspectos de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, así como sobre bioética y autonomía. Actualmente su investigación se centra en el islam. Entre sus publicaciones figuran: *Nietzsche y la filosofía práctica. La moral aristocrática como búsqueda de la salud* y «El concepto de "conciencia mejor" en Schopenhauer».

LUIS SÁEZ RUEDA es profesor titular de filosofía en la Universidad de Granada. Ha orientado su trabajo al análisis de las corrientes de pensamiento contemporáneas. Entre sus obras destacan *La reilustración filosófica de K.-O.*

Apel (Univ. Granada, 2005), *Movimientos filosóficos actuales* (Trotta, 2001) y *El conflicto entre continentales y analíticos* (Crítica, 2002). Sus últimos trabajos, en revistas especializadas, inciden en la herencia heideggeriana, en el pensamiento de la diferencia y en las relaciones entre filosofía y psicopatología.

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS, catedrático de filosofía en la Universidad de Granada, en la que imparte asignaturas de filosofía antigua, ha traducido en la editorial Gredos el *Teeteto* de Platón y, recientemente, los *Fragmentos* de Aristóteles con introducción y notas. Es autor de libros sobre el pensamiento platónico, como *Mito y Persuasión en Platón* o *Platón, el Filósofo de Atenas,* así como de numerosos artículos sobre filosofía antigua aparecidos en revistas especializadas. Actualmente está interesado en estudios referentes a la recepción de la filosofía antigua en el pensamiento contemporáneo en autores como Nietzsche, Gadamer, Heidegger o I. Berlin.

JUAN LUIS VERMAL es profesor titular de filosofía en la Universidad de las Islas Baleares. Se ha dedicado sobre todo al estudio del idealismo alemán, el pensamiento de Nietzsche y la fenomenología, especialmente la obra de M. Heidegger. Entre sus obras destaca el libro *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (Anthropos, Barcelona, 1987) y numerosos trabajos sobre los temas mencionados. Ha traducido obras de Hegel *(Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho),* Nietzsche *(Fragmentos póstumos,* IV, 1.ª parte) y Heidegger *(Nietzsche).*

JOSÉ F. ZÚÑIGA GARCÍA es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Anteriormente, lo fue de la de Jaén. Ha sido profesor invitado en Programas de Posgrado en la UNAM (México, 2002), en la Universidad de Málaga (2005/06) y en la de los Andes (Mérida, Venezuela, 2006). Sus investigaciones se centran en el ámbito de la estética filosófica. Entre sus publicaciones destacan *El diálogo como juego* (Granada, 1995), *Filosofía de la Música: Nietzsche, Wagner y el Romanticismo* (Granada, 2004); como editor, *El legado de Gadamer* (Granada, 2004) y la traducción de los libros de Gadamer *Mito y razón* (Barcelona, 1997) y *Arte y verdad de la palabra* (Barcelona, 1998).

COLECCIÓN *RAZÓN Y SOCIEDAD*

Últimos títulos publicados

38.— *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx,* Ángel Prior Olmos.
39.— *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx,* Ciro Mesa Moreno.
40.— *Círculos viciosos. El pensamiento de Jacques Derrida sobre estética,* Julián Santos Guerrero.
41.— *Las identidades morales y políticas en la obra de J. Habermas,* José Lorenzo Tomé.
42.— *Poder y política en Max Weber,* Joaquín Abellán.
43.— *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología,* Mariano Rodríguez González (Ed.).
44.— *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo,* Jaime de Salas y Félix Martín (Eds.).
45.— *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40,* Juan Manuel Aragüés.
46.— *Lo íntimo y lo público: una tensión de la cultura política europea,* José-Miguel Marinas (Coord.).
47.— *Mirar al dios. El Teatro como camino de conocimiento,* María Fernanda Santiago Bolaños.
48.— *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset,* Tzvi Medin.
49.— *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno,* Asunción Herrera Guevara.
50.— *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural,* Grabriel Bello.
51.— *Las razones de los demás. La filosofía social de John C. Harsanyi,* Julia Barragán y Damián Salcedo (Eds.).
52.— *La modernidad cansada y otras fatigas,* Patxi Lanceros.
53.— *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset,* Tzvi Medin.
54.— *Los mitos del Gran Tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del tiempo),* Jesús Avelino de la Pienda.
55.— *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la ética,* Steven B. Smith.

56.— *Caminos de la hermenéutica,* Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (Eds.).
57.— *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur,* Javier Recas Bayón.
58.— *El legado filosófico de Hannah Arend,* Hauke Brunskhorst.
59.— *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y de la ley moral,* Ilia Colón Rodríguez.
60.— *Introducción a la filosofía islámica,* Massimo Campanini.
61.— *Crítica de la razón postmoderna,* José Luis Rodríguez García.
62.— *El pensamiento reaccionario español (1812-1975),* Jorge Novella Suárez.
64.— *El nacimiento de la bioética,* Diego José García Capilla.
65.— *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo,* Luis Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Eds.).
66.— *De animales y hombres. Studia philosophica,* Asunción Herrera Guevara (Ed.).
69.— *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia,* Javier San Martín.

Pensar el presente. No hay otra tarea más alta y necesaria para la filosofía que hacerse cargo del frágil *hoy*, ni problema mayor que intentar hacerlo desde su misma fragilidad. La precariedad de nuestro presente tiene un nombre: "época del nihilismo". Este signo distintivo de nuestra época no se refiere sólo al *sentimiento* de flaqueza o pesimismo que asfixia a la cultura actual, sino que apunta a un fenómeno *ontológico:* la nada forma parte de nuestra *experiencia* del ser, de nuestro modo de ser, del *ser en cuanto tal.* Ser y nada deben ser pensados en su copertenencia como *el acontecimiento mismo que somos.* A *Pensar la nada* nos desafía la actualidad.

Este volumen responde a ese difícil reto de *Pensar la nada.* Para ello, el núcleo de la cuestión es planteado en términos de la problemática delimitada por Nietzsche y Heidegger. A partir de él, se proyectan dos vectores: uno, hacia la *genealogía del nihilismo,* que nos lleva hasta el pensamiento platónico-aristotélico y el *Tratado acerca del no-ser,* de Gorgias. El otro vector, el que conduce a afrontar la cuestión de la tarea del pensar hoy, lleva a la filosofía de la diferencia y a meditar acerca de *El arte de hacer un mundo,* dicho con el título del último ensayo de J.-L. Nancy.

Los autores de este libro, entre ellos algunos de los máximos especialistas nacionales y extranjeros, reunidos de modo excepcional en una auténtica experiencia de pensamiento, ofrecen testimonio del esfuerzo común por alimentar el debate filosófico desde el urgente compromiso con la eventualidad de nuestro hoy.

ISBN 978 - 84 - 9742 - 639 - 8
9 788497 426398

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

BIBLIOTECA NUEVA

RAZÓN Y SOCIEDAD